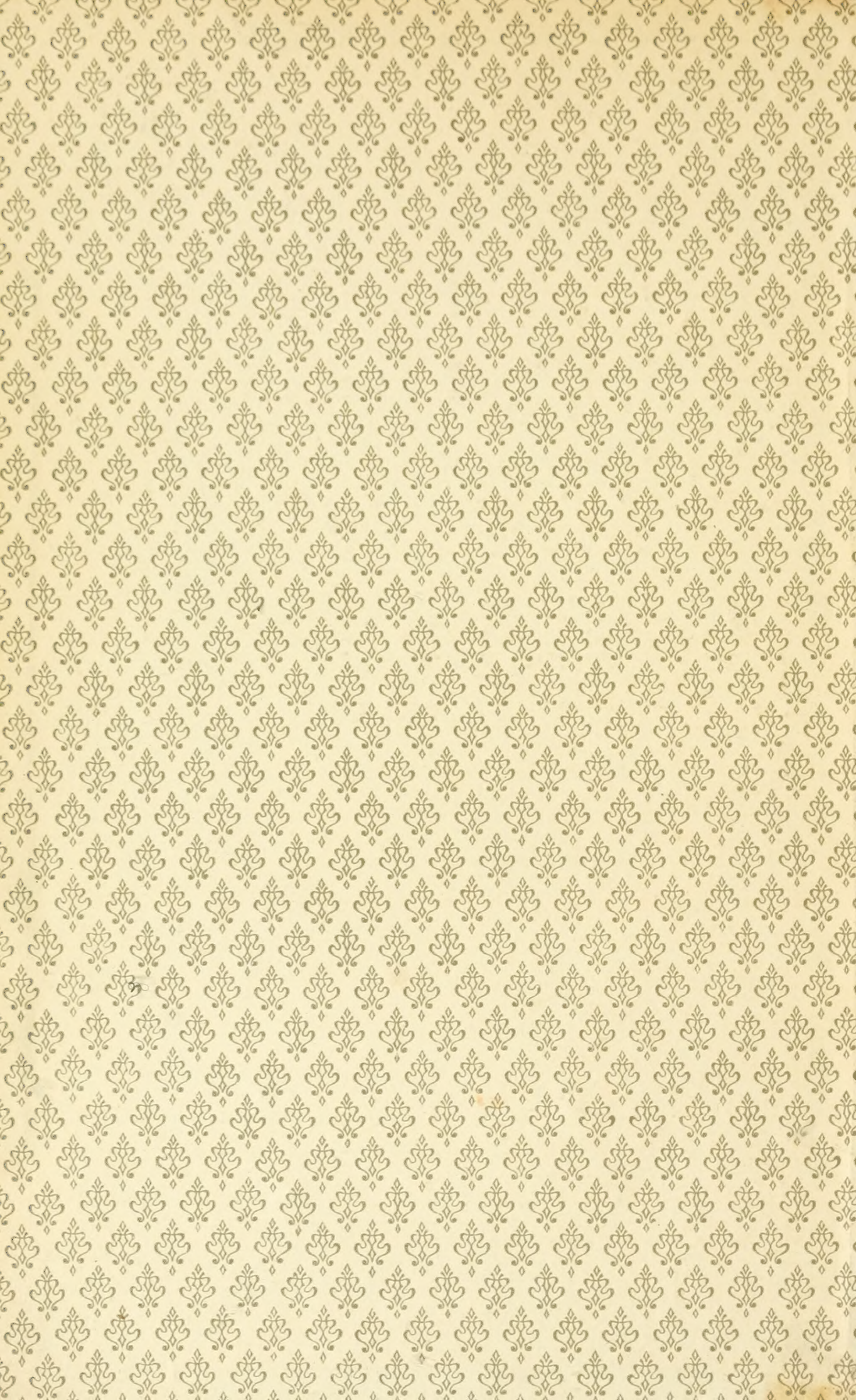
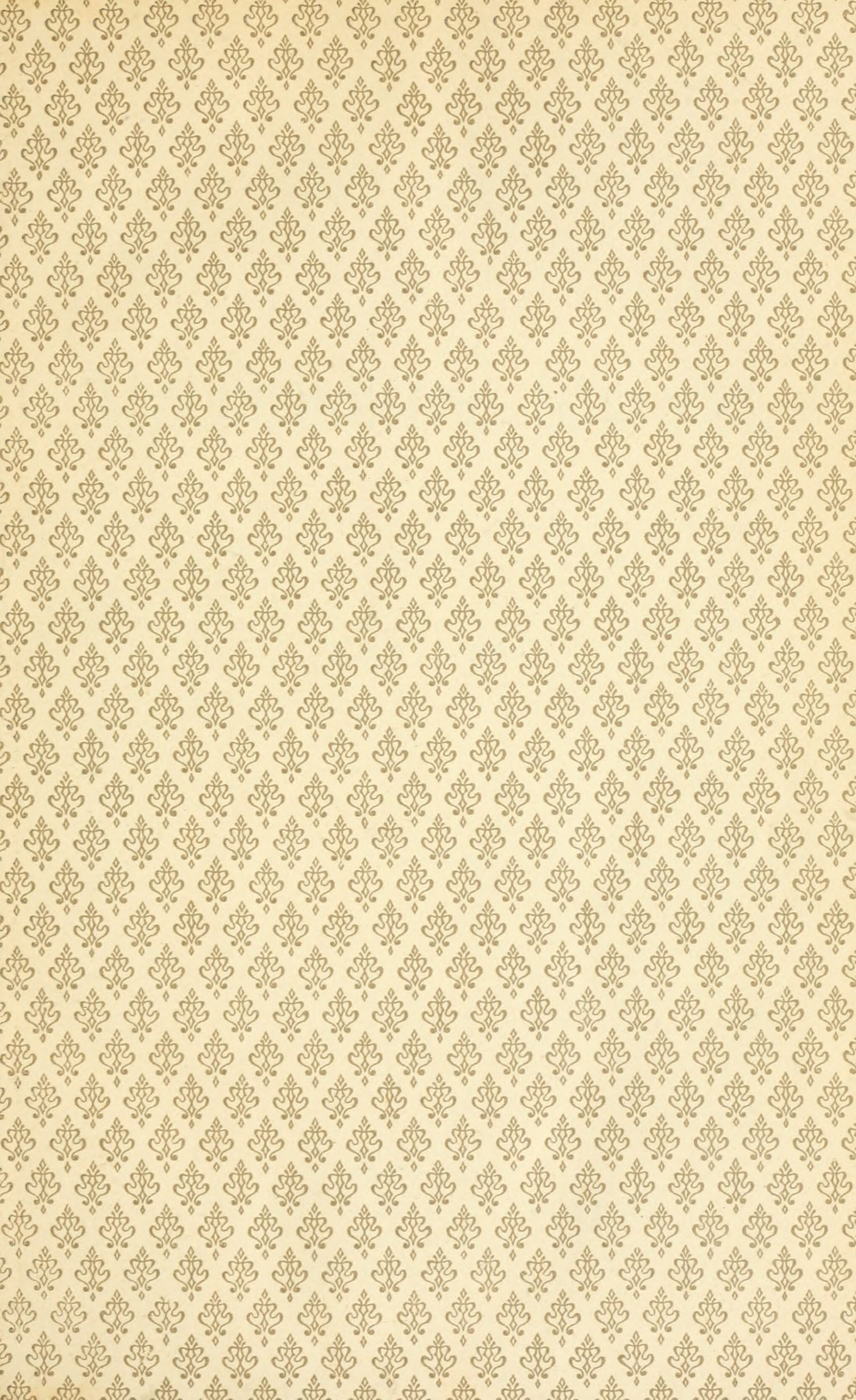


3 1761 04645672 9
B
316
X2J6
1893
v.1
c.1
ROBA
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Der echte

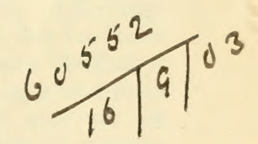
und der

Xenophontische Sokrates.

Von

Karl Joël.

Erster Band.



Berlin 1893.
R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.

Vorrede.

Nicht ohne Zögern übergibt der Verfasser dies Werk der Oeffentlichkeit, das sich keine geringere Aufgabe gestellt, als eine Neuauffassung des Sokrates und der Memorabilien zu begründen, die auch für die Beurtheilung der schriftstellernden Sokratiker, namentlich des Xenophon, Plato und Antisthenes, theilweise neue Gesichtspunkte ergeben würde. Ob nun hier das Vollbringen mehr oder minder hinter dem Wollen zurückbleibt, jedenfalls möchte dieses Werk dazu beitragen, den schon lange in der Atmosphäre der Zeit liegenden Entscheidungskampf herbeizuführen zwischen der conservativen Forschung, die an der Tradition nicht rütteln lässt, und der fortschrittlichen Richtung, die nur durch freieres Schalten dieselbe zu retten glaubt. Allerdings die Wege des Fortschritts sind mannichfach, und auch der Verfasser geht hier im Wesentlichen seine eigene Strasse. Wenn überhaupt bisher der Gedanke auftrat, dass die Memorabilien weniger historisch als literarisch-fictiv zu nehmen seien, so ward er nur wie ein Versuchsballon ausgesandt und aufgenommen. Aber in unserer mikrologischen, combinationsfeindlichen Zeit darf sich eine neue These nur in schwerer Waffenrüstung hervorwagen, und so galt es Material zu häufen, mit dem Detail zu ringen und — leider auch zu polemisiren. Der Verfasser muss das zweifelhafte Glück auskosten, sich im Widerstreit zu wissen fast mit der gesammten neueren Forschung und nicht zum wenigsten mit Männern, denen er am tiefsten in Verehrung zugethan ist und am meisten für Belehrung zu danken hat. Doch er meinte ihnen den Zoll seiner Achtung zu verringern, wenn er seine abweichende Meinung nicht vor ihnen polemisch rechtfertigte. Es mag dem Grossen erlaubt sein den Kleinen zu ignoriren, aber nicht umgekehrt, und so lange selbst ein Zeller sich der Arena nicht entzieht, darf Niemand zu stolz oder zu bescheiden oder zu bequem sein für die Polemik, welche die Wissenschaft stets aus der Anarchie und Stagnation zu Selbstbewusstsein und Fortschritt führt.

Wollte der Verfasser die ihm bekannten wirklichen Mängel dieser Schrift entschuldigen und die scheinbaren Mängel rechtfertigen, dieses Vorwort würde sich zu einer Broschüre erweitern, durch die vielleicht die Person gewinnen würde, in der aber das wissenschaftliche Interesse jedenfalls leer ausginge. So mag nur noch ein Punkt von allgemeinerer Bedeutung berührt werden: die Mischung der Methoden. Die Philosophen könnten sagen, dass die Arbeit oft zu philologisch, und die Philologen, dass sie oft zu philosophisch sei. Wenn dem nur so wäre! Der Verfasser würde stolz darauf sein. Aber wahrscheinlich werden nur die Philologen reden. Die Theologie oder Jurisprudenz würde sich nie gefallen lassen, was heute für die Philosophie beinahe Thatsache ist: dass sie ihre eigene Geschichte an eine fremde Wissenschaft, die Philologie, abgegeben hat. Die Philosophie ist heute so tief entmuthigt, so flügellahm, dass sie sich ihrer eigenen Methode schämt und die höhere geschichtliche Abstraction als Phantasterei verfolgt. Demgegenüber bekennt der Verfasser ehrlich, dass ihm die rein philosophische Erfassung der geistigen Individuen und Richtungen leitendes Interesse ist und dass er völlig taub ist gegen den Vorwurf, zu philosophisch zu verfahren. Darum fühlte er aber doch die Verpflichtung, von der Philologie, die jetzt auch auf dem Gebiet der antiken Philosophie die fruchtbaren Resultate für sich hat, möglichst viel zu lernen und die gerade heute in der Hand so vieler Forscher glänzend bewährte historisch-literarische Kleinkritik nach besten Kräften reichlich anzuwenden — als Mittel zum Zweck.

Bücher haben ihre Schicksale bisweilen schon vor ihrem Erscheinen. Wenn der Verfasser auf seinen vor etwa 7 Jahren zurückgelegten ersten Entwurf zurückschaut, so muss er eines Mannes gedenken, den man einen Märtyrer auf unserem Forschungsgebiete nennen kann. Diese Untersuchung vertritt ungefähr in allen Hauptpunkten den entgegengesetzten Standpunkt wie Krohn's verketzerte Schrift „Sokrates und Xenophon“: sie scheidet die echte Sokratik oft weit ab von den Fictionen des inferioren Xenophon, sie baut auf die aristotelischen Zeugnisse, sie findet zu einer Athetese im Memorabilientext nirgends ein Bedürfniss und kehrt im sokratischen Typus gerade nicht den Ethiker und Praktiker, sondern den Rationalisten hervor. Dennoch bekennt sie, dem idealistischen Forscher nicht das Schlechteste zu verdanken: die Ueberzeugung von der Unhaltbarkeit der sokratischen Tradition und den Muth sie zu bewegen und zwar zu bewegen nicht nur in mikrologischer Kritik, sondern in rein psychologischer Anschauung auf einen Typus hin. Allerdings Krohn's sokratischer Typus war weniger ein Product kritischer Induction als ein intuitives Postulat und sein Idealismus war mehr ein Idealismus der Persönlichkeit, hinter der die objectiven Momente, Inhalt und Richtung der Lehre mehr zurücktraten. Aber welch' warmer, grosser, reformatorischer Zug floss aus jener Intuition und wie unpersönlich war jener persönliche

Idealismus! „Ich wünschte,“ schreibt der theilnehmende Forscher wenige Monate vor seinem Tode dem Verfasser, „Sie könnten mich in allen Stücken widerlegen, dann sollten Sie meinen Dank erfahren. Wie wollte ich enthusiastisch den begrüssen, der mir den lauteren Sachverhalt aufdeckte! Und wie gern verurtheilte ich in Bausch und Bogen Alles, was ich geschrieben, als simple Fehlgeburten!“ Dennoch war er noch bereit, seine alte Position gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Für den, der bereits mit der unhaltbaren Tradition zu ringen angefangen, ist Krohn's Princip der gewaltsamen Reinigung des philosophischen oder literarischen Bildes von allen incohärenten Schlacken zunächst das natürlichste. Sind doch in den letzten Jahrzehnten noch andere Kritiker der Memorabilien in Athetesen sehr weit gegangen! Auch der Verfasser konnte sich diesem, wie es scheint, schwindenden Zuge der Zeit nicht entziehen und versuchte es erst mit dem kritischen Messer, dann aber verfiel er darauf, die Incohärenzen nicht mehr bloss als Interpolationsschlacken abzuscheiden, sondern für sich selbst zu prüfen, die Memorabilien nicht mehr bloss kritisch, sondern auch psychologisch anzusehen, in ihnen nicht nur den Gegenstand, sondern auch den Autor zu suchen und nicht nur zu fragen, was dem Sokrates, sondern auch, was dem Xenophon zuzutrauen ist. Das führte zu einer Vergleichung der Memorabilien mit anderen xenophontischen Schriften, von der im ersten Bande namentlich der erste Abschnitt Proben ablegt — der zweite Band wird noch mehr davon bringen. Nun galt es zur Klarstellung des Verhältnisses aber neben dem xenophontischen auch den sokratischen Typus zu fixiren. Manche Specialdifferenzen der Memorabilien wiesen hier zwar den Weg, aber die entscheidenden Kriterien waren ausserhalb Xenophon's namentlich in den aristotelischen Notizen zu suchen (Abschn. B I). Doch in unserer Zeit und auf diesem Gebiet, wo die Quellenforschung täglich Triumphe feiert, wäre es ein arges Versäumniss gewesen, wenn man den xenophontischen Sokrates literarisch in der Luft schweben liesse und manche fremden Daten in den Memorabilien nur auf den Vermittler Xenophon und nicht weiter zurückzuführen versucht hätte. So ergab sich gerade für das beste Stück Sokratik in den Memorabilien die vielfache kynische Abhängigkeit Xenophon's (Abschn. B II). Hier hat Dümmler, wenn auch sonst diese Untersuchung in wichtigen Punkten ihm widersprechen muss, sicher den rechten Weg gewiesen. Als Dümmler's bedeutsames Werk erschien, war diese Arbeit schon weit gediehen und namentlich der erste Theil als Manuscript abgeschlossen. Da der Verfasser gerade in Bezug auf die Theologie der Memorabilien zu anderen Resultaten kommt (die der Nachtrag nicht aufhebt, sondern nur ergänzt), so genügte hier die Einfügung einer Auseinandersetzung mit den Akademika. Das öftere Zuströmen neuer Anregungen und Resultate aus unserer heute so reich fliessenden sokratisch-platonischen Literatur und der Fortschritt der eigenen Erkenntniss in

der genannten Stufenfolge brachten zwischen die einzelnen Theile dieser Arbeit eine gewisse Unausgeglichenheit, die der Verfasser durch mehrfaches Umarbeiten zu mildern suchte, aber nicht ganz aufheben wollte, um jene Ursprünglichkeit nicht ganz zu zerstören, die leichter einen Leser von einfachen zu complicirten Resultaten führt. Eine kritische Arbeit will sich eben nicht so leicht innerlich abglätten und gliedern lassen, weil bald der Stoff die Methode, bald die Methode den Stoff umbildet. Der Verfasser verzichtet gern auf den Ruhm des guten Systematikers, wenn man nur seinen einzelnen Resultaten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Auf starken Widerspruch hat er sich in den Jahren der Arbeit, die ihn in den gewonnenen Ueberzeugungen immer mehr bestärkten, gefasst gemacht, aber er will es auch zufrieden sein, wenn in der Opposition gegen ihn eine bessere Kraft alte Resultate festigt oder neue gewinnt. Die Ausführlichkeit, mit der in Theil II B wider das ursprüngliche Programm mehrere platonische Dialoge behandelt und in eine neue Beleuchtung gerückt werden, mag man mit der Wichtigkeit der Resultate und ihrer Consequenzen für die Untersuchung entschuldigen, und dass die Auffassung der platonischen Dialoge hier in mancher Hinsicht eine andere ist, als sie der Verfasser früher in seiner Dissertation („Zur Erkenntniss der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Plato's") ausgesprochen, mag man zum Zeugniss nehmen, dass er der Belehrung zugänglich ist. Nachdem der erste Band in allen entscheidenden Fragen Stellung genommen, wird der zweite Band, der die vorwiegend xenophontische Individualethik und die Socialethik der Memorabilien umfassen soll, die früher erkämpften Gesichtspunkte für die Hauptmasse der Memorabilien fruchtbar zu machen suchen. Weil erst hier mancher Schein von Paradoxie aufgelöst, mancher kühn vorgeschobene Posten Verstärkung erhalten wird, dürfte es angebracht sein, das Entscheidungsurtheil bis zum Erscheinen des abschliessenden zweiten Bandes aufzusparen, der nicht lange auf sich warten lassen soll.

Dresden, im August 1892.

Karl Joël.

Inhalt.

Nachtrag zum Abschnitt A.

Einleitung.

Es geht ein energischer Zug durch die neuere sokratisch-platonische Literatur! Es ist, als hätte sich der raschere Pulsschlag des äusseren Lebens der wissenschaftlichen Seele mitgetheilt, oder als gelte es, die lebhafte Bewegung, welche äussere Funde und Entdeckungen in die Archäologie, in die Naturwissenschaften gebracht, in der anders gearteten Wissenschaft künstlich zu erzeugen durch innere Arbeit, durch raschere Umwälzung des überlieferten Stoffes, durch den Eifer der Combinationen und die Kühnheit der Athetesen. Man versuche es nur heute, ein philosophisches Charakterbild des Sokrates nach den Quellen zu entwerfen! Den aristotelischen Notizen fängt man an zu misstrauen [1]), dem Plato misstraut man schon lange und täglich mehr — und man wagt jetzt kaum noch den „Protagoras“ für Sokrates zu citiren [2]). Und Xenophon? Der Autor wird gescholten ob seines

[1]) Krohn, Sokrates und Xenophon, 1875, vermag keine einzige der 13 auf Sokrates bezüglichen Stellen in den drei Ethiken zu nehmen, wie sie ist: besonders bekämpft er diejenigen der grossen und eudemischen Ethik. „Niemand hat“ in Bezug auf Sokrates „schwerer geirrt als seine unmittelbare Nachbarschaft, der *λόγος Σωκρατικός* und der Peripatos.“ S. 169 vgl. S. 151—179. Aehnlich spricht Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, 1877, von einer „Entstellung“ der sokratischen Tugendlehre in den „peripatetischen“ Ethiken (S. 97. vgl. S. 69 f. 91. 98), die auch Nitsche (Zeitschr. für Gymnasialw. 1876, S. 22) für Sokrates „schon trüber fliessende Quellen“ nennt. Vgl. Mehring, Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kr. 1860. S. 86 f. Siehe dagegen noch Brandis, Gesch. der griech.-röm. Philos. II, 1. S. 22 f., Rhein. Mus. I, 126 ff.

[2]) Krohn a. a. O. S. 157 f. 174 f. spricht dem Dialog nicht nur die sokratische Treue, sondern auch den platonischen Ursprung ab: und nicht

niederen, dem Sokrates wenig congenialen Geistes, und der Text der Memorabilien erscheint im Prokrustesbett der neueren Kritik in so disparater Gestalt, dass er dem Historiker des Sokrates mehr Fragen stellt als Belehrung gibt. Die Kritik Schenkl's[1]) hat ihn durch Hinzuschlagung des Oeconomicus und des Symposiums verdoppelt, und die Kritik Krohn's[2]) hat ihn bis auf sieben Capitel zusammengestrichen, und wenn auch die reissende Schärfe der Krohn'schen Kritik viele Gegner gefunden hat, so ist doch zu constatiren, dass sich seit dem Erscheinen derselben die Erschütterungen des Textes durch Athetesen grösserer Stücke, durch Umstellungen von Capiteln, Annahmen mehrfacher Redactionen u. dgl. beängstigend vermehrt haben[3]). Um nun die Bunt-

---

nur ihm, sondern auch der Apologie (S. 3), die bisher als die sicherste Zufluchtsstätte des echten Sokrates galt. Ueberweg (Untersuch. üb. Echth. u. Zeitf. platon. Schr. S. 173) glaubt, dass der platonische „Protagoras" die nikomachische Auffassung der Sokratik bestimmt habe. R. Schöne, Platons Protagoras S. 63 findet in diesem Dialog manche nicht sokratische Lehre.

[1]) Xenophontische Studien III. vgl. II S. 61.

[2]) „Sokrates und Xenophon." Dieses geniale Werk, das der Kritik vielfach die Augen geöffnet hat über die Unhaltbarkeit der bisherigen Tradition, gehört zu denen, deren Irrthümer der Wissenschaft nutzbringender sind als die Wahrheiten anderer.

[3]) Die älteren Ausgaben von Schütz, Weiske, J. Schneider, Bornemann wissen noch nichts von gröfseren Athetesen. Nur der letztere zweifelt an IV, 8, 3—11 wegen der Aehnlichkeit mit der Apologie. In der Folgezeit sind dem Vergleich zwischen der Apologie und dem letzten Capitel der Mem. eine Reihe von Schriften und Aufsätzen gewidmet, die zumeist die Verwerfung des ganzen Capitels begründen (Geel, Leyden 1836. R. Lange 1873. Pohle, Altenburg 1874. A. Hug, Jenaer Litztg. 1874. Nitsche, Zeitschr. f. Gymnasialw. 1874). Ferner richtete sich die Kritik gegen IV, 4, 1—5 (Geel, Sauppe), I, 3, 14 (R. Lange, Nitsche), IV, 3, 13 (Herbst, Krische) u. a. Dindorf notirt bereits als unecht: IV, 3. IV, 5. IV, 8. IV, 4, 1—5; grössere Stücke in II, 1, 4. 5. II, 5, 4. 5. I, 3. 15 u. v. a. Schenkl (Xenophontische Studien II. Sitzungsb. d. Wiener Akad. 1875 S. 87 ff.) nahm alle Athetesen Dindorf's auf und fügte noch einige kleinere hinzu, wie I, 2, 5. I, 5, 6 etc. Kurz vorher war Krohn's Angriff auf die Mem. erschienen, der nur I, 1. III, 9. IV, 1. 7. und Stücke von I. 2. 3. IV, 6 als echt bestehen liefs. Schenkl hatte noch Zeit gefunden in einer Anmerkung (S. 116) seine Missbilligung der Krohn'schen Ansichten auszudrücken. Die jüngste Zeit brachte auf der einen Seite völlig abweisende Urtheile über Krohn, vgl. vor allem Zeller, Philos. d. Griechen II, 1[4] S. 98, 2. 175, 1 etc., dann z. B. im Archiv f. Gesch. d. Philos. Diels (II, 656), der in Windelband's Geschichte der alten Philosophie die Erwähnung der Krohn'schen Bücher wegwünscht, die jungen Leuten nicht empfohlen werden dürfen, und Döring (IV, 35), der bei Krohn krasseste Uebertreibung

heit der Auffassungen, die Unsicherheit des historischen Bodens noch zu erhöhen, ist neuestens von Dümmler eine Bewegung eingeleitet worden, dahingehend, den Xenophon seiner Selbständig-

---

und absolute Unkritik findet. Auf der anderen Seite zeigt sich der Einfluss Krohn's nicht nur in einiger Skepsis Windelband's gegenüber der jetzigen Gestalt der Mem. (Gesch. d. a. Philos. im Handb. d. klass. Alterthumswiss. V, 1 S. 193. 195), sondern noch mehr in den jüngsten textkritischen Behandlungen der Mem. Hartman (Analecta Xenophont. 1887) scheidet aus: I, 1, 2–9, I, 2, 17. 18. 29—38. 62 f. I, 4. I, 6, 11—15. I, 7. III, 8. III, 9. IV, 1. IV, 3. IV, 6 etc., und erklärt für sehr verdächtig I, 2, 64. I, 5. II. 4. II. 5. III. 13. III. 14. IV. 7 etc. Gilbert (Ausg. d. Mem. Teubner 1888) nennt sichere Interpolationen I, 1, 17—19. I, 2, 29—31. 62. 63. I, 4. I, 5, 4—6. I, 6, 11—14. II, 1, 21—34. III, 1, 10. 11. III, 8, 1. 2. IV, 3. IV, 4. IV, 5. IV, 8 und wahrscheinliche I, 1, 20. II, 1, 20. II, 4. III, 2. III, 9, 5. III, 11. IV, 1, 1. 5. Imprimis, sagt er, id dubitari nunquam non potest, quin multae non modo voces, sententiae, sectiones, sed etiam tota capita commentariorum non ab ipso Xenophonte sint scripta. Ac plura etiam quam putaverunt Dindorf et Schenkl aut interpolari debere aut aliunde in commentarios inserta esse demonstratum est ab A. Krohn et Hartman. Am weitesten, ja geradezu über Krohn hinaus, theilweise unter Berufung auf diesen (S. 10 etc.) geht die neueste Untersuchung von Lincke de Xenophontis libris Socraticis (Gymnpr. Jena 1890), welche uns eigentlich in den Mem. kaum 3 Capitel als sicher echt übrig lässt, die aber auch noch von Xenophon nicht zur Herausgabe bestimmt sein sollen. Vgl. hierüber das Spätere. — Neben den Athetesen aber erscheinen allerhand andere Formen hypothetischer Umgestaltung des Textes. Namentlich Schenkl nimmt an, dass ein Interpolator nicht bloss seine Machwerke einfügte, sondern auch weitgreifende Aenderungen vornahm und den Zusammenhang nach seinem Belieben umgestaltete. So soll z. B. ursprünglich hinter IV, 2 IV, 7 gefolgt sein, dann IV, 6, wobei in der Nähe von IV, 6, 15 auch IV, 5, 12 stand (S. 132 ff). Andererseits soll sich aber an IV, 7 nach einer gänzlich ausgefallenen Verbindungsstelle (S. 151) der Oeconomicos und dann das Symposion angeschlossen haben (S. 145 ff.). Mit Schenkl citirt Sittl (Gesch. d. griech. Lit. II 453) den Oecon. als V. Buch der Mem., und auch Lincke (a. a. O.) will ihn in der ersten, echten xenophontischen Aufzeichnung an c. I, 3 anschliessen. Trotz seines energischen Eintretens für die Erhaltung des Textes sieht sich auch Döring (Archiv IV, 34 ff. V, 61 ff.) im Interesse der dispositionellen Einheit der Mem. zu grösseren Aenderungen genöthigt, wie zur Umstellung von I, 7 vor III, 1, zur Annahme der Unechtheit oder späteren Einschiebung von I, 2, 12—48. Diese Annahme späterer Einschiebungen, doppelter Redactionen, mehrfacher Bearbeitungen seitens Xenophons spielt auch sonst eine grosse Rolle, namentlich bei Lincke (a. a. O.), auch bei Dümmler (Akademika S. 124), dem Gomperz (Deutsche Litztg. 1889. 1340) mit Recht widerspricht. Schon Breitenbach hatte sich (Einl. z. Ausg. d. Mem. S. 9 f. Anm.) das von den umstehenden Capiteln abweichende Hippiasgespräch (IV, 4) als später gearbeitet und eingeschoben erklärt. Dagegen blieb Bergks Hypothese, dass uns die Mem. theilweise nur im Auszug überliefert seien (Philol. 14, 181), ziemlich vereinzelt.

keit als sokratischer Schriftsteller zu entkleiden und, theilweise in directen Plagiaten, vom Kynismus abhängig zu machen. Ist es wirklich nur die bewegliche Laune des Zeitgeistes, der an der Tradition rüttelt, oder hat sich diese thatsächlich als morsch erwiesen, als bedürftig der nachhelfenden und umformenden Combinationen? Gibt es keine Möglichkeit, die emsig weiterwühlende Skepsis zu beruhigen durch eine bisher wenig beachtete, glaublich zu machende Perspective, die dem echten Sokrates sein sicheres Fundament rettet? Noch schützt die abweisende Haltung Zeller's davor, dass sich das Misstrauen gegen den xenophontischen Text als festes Axiom in der Forschung einlebt.

Was Plato als Historiker des Sokrates angeht, so ist die Skepsis der Neueren sicher berechtigter als die naive Gläubigkeit der Früheren [1]). Vielleicht, dass jene Skepsis in der jüngsten Zeit dem Xenophon zu Liebe die Grenze des Wahren überschritten hat: jedenfalls ist es ein Ergebniss der besten neueren Kritik, dass der Bereich des streng Sokratischen im platonischen Schriftthum ein sehr beschränkter ist. Aber selbst wenn diese skeptische Besitzscheidung zwischen Sokrates und Plato sachlich weniger berechtigt wäre, so ist sie doch methodisch ein Gewinn sowohl für die Sokratesforschung wie für die Platoforschung. Wenn es möglich ist, den sokratischen Typus anderswoher als aus Plato zu gewinnen, dann hätte die Reconstruction der platonischen Entwicklung ein sicheres Hilfsmittel und freien Boden gewonnen, und der in den Grundzügen sichergestellte sokratische Typus könnte nachher aus Plato noch immer in dem Sinne ergänzt werden, wie dies Schleiermacher in seiner noch lange nicht abgestorbenen Formel verlangt [2]). Nicht also, weil wir meinen,

---

[1]) Noch Hegel, Ritter, K. Fr. Hermann, Brandis citiren wenigstens den Menon, Phaedon und Theätet für Sokrates und wenige Neuere folgen ihnen darin, wie v. Lasaulx (des Sokr. Leben, Lehre und Tod), der in der kritiklosen Benützung des Plato auf den Standpunkt des vorigen Jahrhunderts herabsinkt. Siebeck, das Problem des Wissens bei Sokr. Untersuch. z. Philos. d. Griechen S. 1 ff., und Wildauer, die Psychol. des Willens bei Sokr. — Zeller hat dagegen namentlich die Lehre von der δόξα im Menon als platonisch nachgewiesen (Ph. d. Gr. II, 1, S. 107 f. Anm. 1[4]). Ribbing, üb. d. Verhältniss zw. d. xenoph. u. d. platon. Berichten üb. Sokr., 1870, wagt nur noch die Apologie und den Criton für Sokrates zu benützen.

[2]) „Man frage, was Sokrates noch gewesen sein könne neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, die Xenophon als bestimmt Sokratisch

dass gerade die anderen Quellen — nur nicht Plato — die Philosophie des Sokrates erschöpfend und getreu wiedergeben, sondern um der Sicherheit dieser und vielleicht späterer Resultate willen, um dem wissenschaftlichen Gesetz möglichster Sparsamkeit in den Voraussetzungen gehorsam zu sein, wollen wir es wagen, von Plato als Quelle der sokratischen Philosophie gänzlich abzusehen, ihn höchstens biographisch oder nur dann citiren, wenn er dem Xenophon ganz direct widerspricht. Wir laufen so eher Gefahr, geringwerthige oder negative als falsche Resultate zu erzielen.

Was man gegen den Protagoras eingewendet hat, dass er die sokratischen Lehren in schärferer Ausarbeitung zeige, als es die Memorabilien erlauben, das hat man auch gegen die volle Glaubwürdigkeit der aristotelischen Notizen über Sokrates vorgebracht. Um dem Historiker Xenophon mehr trauen zu dürfen, als dem Historiker Aristoteles, hat man theils behauptet, dass dieser seinen Sokrates aus dem platonischen Protagoras geschöpft habe, theils die Echtheit der entsprechenden aristotelischen Schriften und Stellen verdächtigt. Und eben deshalb, weil man dem Historiker Xenophon so voll getraut hat und doch in den Memorabilien kein befriedigendes Bild der sokratischen Philosophie finden konnte, hat man diesen Xenophon einen inferioren Geist gescholten, der zwar nach besten Kräften die Wahrheit gebe, aber nicht genug der Wahrheit, zu wenig von den sokratischen Lehren, und das Wenige vielfach verschlechtert durch die Trivialität seines Geistes; und weil nicht nur oft der sokratische Sinn, sondern sogar die innere logische Uebereinstimmung den Memorabilien zu fehlen schien, so hat man den Text angegriffen und ihn durch Ausscheidung grösserer Stücke zum Torso gemacht. Und wer an Xenophon glaubte und doch vor solcher Gewaltsamkeit zurückschreckte, dem blieb nichts übrig, als den Philosophen Sokrates zu verkleinern, ihn im Maass der Gedanken, der theoretischen Interessen und der Methode auf den vielfach niedrigen Standpunkt der Memorabilien herabzustimmen [1]). Viel-

aufstellt (d. h. in unserem Sinne: treu überliefert), und was er gewesen sein müsse, um dem Plato Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn, so wie er thut, in seinen Gesprächen aufzuführen." (Ueb. d. Werth des Sokr. als Philosophen S. 297 f.)

[1]) Diese Lösung sucht Zeller, der die „unphilosophische", „populäre und prosaische Form" der Sätze bei Xenophon und das „Unsystematische", die „allgemeine Unvollkommenheit des wissenschaftlichen Verfahrens" wirk-

leicht gibt es ein einfaches Mittel, die fünf Angeklagten, den protagoreischen Plato, den Aristoteles (resp. die Peripatetiker), den Xenophon, die Textüberlieferung der Memorabilien und den Sokrates, von ihrer Schuld zu befreien: indem man den Xenophon vom Sokrates scheidet, indem man in den Memorabilien nicht bloss Xenophon den Berichterstatter über Sokrates sucht, sondern vielleicht noch mehr Xenophon den selbständigen Autor, der gar oft — bewusst oder unbewusst — von Sokrates abweicht. Wer hat dann noch nöthig, den sokratischen Geist des „Protagoras" oder die Glaubwürdigkeit des Aristoteles zu bezweifeln im Hinblick auf Xenophon? Was bedeuten die Anklagen gegen den Berichterstatter Xenophon, wenn Xenophon noch ganz anders zu fassen ist wie als Berichterstatter? Die Widersprüche erklären sich vielleicht einfach durch den Gegensatz der sokratischen und der xenophontischen Lehren, die beide in den Memorabilien zu Worte kommen. Und was im Munde des Philosophen Sokrates seicht und roh erscheint, das klingt natürlich im Munde des Praktikers Xenophon.

Ein Ueberblick über die sokratische Literatur lehrt, dass sich die Forscher bisher wesentlich in zwei Parteien scheiden, danach ob sie meinen, dass die Memorabilien als das, was sie zu sein scheinen: eine Berichterstattung über die geistige Persönlichkeit des Sokrates, genügen oder nicht genügen [1]). Man rechnete

---

liche Mängel der sokratischen Philosophie nennt (a. a. O. 146. 151 f.[3]). Er führt das „Gewöhnliche, Unbedeutende" der Reden, die oft triviale und langweilige Untersuchung, die bisweilen kleinliche und pedantische Anwendung auf den echten Sokrates zurück, wie auch z. B. den seichten „äusserlichen" Utilismus in den „unwissenschaftlich" lautenden theologischen Betrachtungen und die Widersprüche in der religiösen Lehre (vgl. S. 145 f. 148. 154 f. 200 ff.[3]). Vgl. auch Köchly, akadem. Vortr. I, 300, 1, 332, wo sich „sokratische" Reden die Prädikate „stockprosaisch, trocken, nüchtern", „langweilige, seichte, geschmacklose Räsonnements" gefallen lassen müssen, und Siebeck a. a. O. S. 27, wo Sokrates Inconsequenz in ethischer Hinsicht vorgeworfen wird.

[1]) Das Prädikat „nichtgenügend" geben dem Xenophon als Berichterstatter vor allem Schleiermacher (WW. III, 2, S. 294 f.): „Allein so wie es einerseits zuviel sein würde, zu behaupten, Sokrates habe alles wirklich gedacht und gewusst, was ihm Plato sagen lässt, so ist es auf der andern Seite gewiss zu wenig, wenn man behaupten will, Sokrates sei nichts mehr gewesen, als was uns Xenophon von ihm darstellt." Brandis (Handb. d. griech.-röm. Philos. II S. 22): „So wie daher in ersterer Weise (durch Xenophon) kein vollständiges, in seiner ganzen Tiefe

also nur mit der Alternative des „Genug“ und des „Zu wenig“, während die dritte Möglichkeit, dass Xenophon für einen Bericht-

---

aufgefasstes Bild des Sokrates entstehen konnte, so in letzterer Weise (durch Plato) kein scharf begrenztes, das Ursprüngliche sokratischer Lehre von ihren ferneren Ausbildungen sonderndes.“ Rhein. Mus. I, S. 125: „Es muss vielmehr unser Bestreben darauf gerichtet sein, bei Xenophon die Sokratischen Grundsätze und Grundbegriffe nachzuweisen, in deren Sinn der Berichterstatter nur nicht tief genug eingedrungen war, um sie scharf und bestimmt ausdrücken und festhalten zu können, bei Plato die Keime zu entdecken, die er von Sokrates empfangen, aber — zu umfassender Entfaltung befruchtet hat.“ Ritter (Gesch. d. Philos. II S. 44): „Xenophon und Aristoteles müssen dabei zu Grunde gelegt werden, da beide (im Gegensatz zu Plato) wenigstens nicht zu viel geben, aber wohl zu wenig.“ Ribbing a. a. O. S. 125 f. erklärt, „wie die Lehre des Letztgenannten (Sokrates) ein Mehreres und insbesondere ein mehreres Philosophisches, als was sich in den Memorabilien findet, hat enthalten können, ohne dass darum die wesentlich geschichtliche Treue seiner (des Xenophon) Darstellung gefährdet, noch weniger geleugnet wäre,“ vgl. S. 54. 56. 58. 87 f. Die historische Treue und Wahrheitsliebe Xenophons ist Ribbing eine oft betonte, unbezweifelte Voraussetzung (S. 49. 54. 56. 93. 125). Dennoch hat seine 1870 erschienene, nicht genug beachtete Schrift das Verdienst, in neuerer Zeit nächst der Krohn'schen Kritik am sinnfälligsten die Unhaltbarkeit unserer sokratischen Tradition aufgezeigt zu haben. Sie deckt die Widersprüche der xenophontischen Darstellung auf, die sie „eine einzige grosse Inconsequenz“ nennt (S. 29). Allerdings hat gerade in Bezug auf das Hauptthema der Ribbing'schen Kritik, den Eudämonismus des xenophontischen Sokrates, bereits früher Dissen (de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita 1812) die Unzulänglichkeit der xenophontischen Darstellung zu erweisen gesucht. Ebenso hat Trendelenburg für die utilistische Aeusserlichkeit der Teleologie der Mem. den Xenophon „in seiner die Tiefe nicht erreichenden Darstellung“ verantwortlich gemacht (Histor. Beitr. II, 124). Die Sokrates zugeschriebene niedere Utilität als gröbere Auffassung Xenophon's (gegenüber der feineren Plato's) betont auch Windelband, Geschichte d. a. Philos. S. 193. 195. Am meisten mit Ribbing stimmt überein Sander (Bemerkungen zu Xenophon's Berichten über Leben und Lehre des Sokrates. Jahrb. d. Pädag. z. Magdeb. 1884, S. 6 ff.) und zum grossen Theil auch Fouillée, la philosophie de Socrate I. Auf Schleiermacher's Standpunkt steht namentlich Alberti (Sokrates, ein Versuch über ihn nach den Quellen). Für Plato gegen Xenophon entscheidet sich auch van Heusde (Characterismi principum philosophorum veterum S. 54 ff.). Lehrs (N. Jahrb. f. Phil. 1859 S. 561 f.) sagt: Der platonische „das getroffene Porträt des wirklichen Sokrates von einem Meister gemalt und aufgefasst, während der Sokrates des Xenophon dieselbe Person ist, aber von einem Pfuscher gemalt: alle Züge sind stumpf und alle Farben sind blass, und aller Duft ist abgestreift.“ „Es fehlt dem Xenophon an Auge, es fehlt ihm an Hand.“ Vgl. auch K. O. Müller, Gesch. d. griech. Lit. ed. Heitz II 105. — Demgegenüber

erstatter zuviel gebe, zuviel in ähnlichem Sinne wie Plato das Bild des Sokrates mit Zuthaten seines eigenen Geistes bereichert.

---

traten für Xenophon als im vollsten Sinne glaubwürdige und brauchbare Quelle der sokratischen Philosophie ein: die Forscher vor Schleiermacher, nachdem Brucker zuerst den xenophontischen Sokrates als den einzig echten und wahren hingestellt hatte; ferner Hegel, der von Sokrates behauptet, „daß wir uns in Ansehung des Inhaltes seines Wissens und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben" (Vorles. üb. Gesch. d. Philos. I S. 125); der Hegelianer Rötscher (Aristophanes und sein Zeitalter S. 136. 393 ff.); K. F. Hermann (Gesch. u. System d. platon. Philos. I, 249 ff.), der findet, dass die (wesentlich nach Xenophon dargestellte) sokratische Lehre „weder an Consequenz und innerm Zusammenhang, noch an Tiefe und Eigenthümlichkeit etwas von demjenigen vermissen lasse, was wir von einem philosophischen System zu fordern berechtigt sind"; ferner Delbrück, der Apologet des Apologeten (Xenophon, zur Rettung seiner durch Niebuhr gefährdeten Ehre, vgl. S. 65–70. 109. 132 ff.); Köchly, akadem. Vortr. I 225 f.; Labriola, la dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone, Aristotele S. 22 f.; Döring (Archiv f. Gesch. d. Ph. IV, 34), der glaubt, dass wir in den Mem. „die eigentliche, bei richtiger Ausnutzung zureichende Grundquelle für die historische Lehre des Sokrates besitzen," dass Xenophon „der Urmatthäus ist, der die *λόγια κυριακά* aufgezeichnet hat." Als ein ganz besonders eifriger Verfechter der xenophontischen Tradition sei Breitenbach erwähnt, der bei Xenophon gewissenhafteste Treue, richtiges genügendes Verständniss und ein Totalbild des Menschen wie des Philosophen Sokrates findet (Einl. z. Ausg. d. Mem. S. 9. 11 ff. 19—21). Volles Vertrauen zu Xenophon als Sokratiker ist namentlich für Krohn's Kritik der Mem. überall Grundvoraussetzung. Vgl. bei Krohn a. a. O. S. 3 Anm. ältere günstige Urtheile über Xenophon. Ohne Bedenken benützen Xenophon für ihre Darstellungen Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, und Wildauer, die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles I. — Nicht ganz so entschieden traten für Xenophon ein Fries, Gesch. d. Phil. I, 259, Grote, History of Greece VIII, 550 f., Schwegler Gesch. d. griech. Philos. 103, Ziegler, Gesch. d. Ethik I, 54. 58. 276, 25. Heinze, d. Eudämonism. in d. griech. Philos. Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1883 S. 731. Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I, 109 f.[7], findet bei Xenophon „die Absicht zu voller historischer Treue, jedoch wohl nicht in eben so vollem Maasse die Befähigung zu einer ganz reinen, vollen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der sokratischen Philosophie." So habe Xenophon die praktischen Beziehungen zu absolut herausgestellt und die Dialektik zu sehr zurücktreten lassen. „Hat man freilich zwischen Plato und Xenophon zu wählen, so ist der letztere regelmässig der glaubwürdigere Gewährsmann. Bei ihm stehen wir auf sicherem Boden." Aehnlich bedingt äussert sich Zeller, der zugesteht, dass Xenophon „den philosophischen Gehalt mancher Sätze nicht vollständig erkannt und sie desswegen weniger als sie es verdienten hervorgestellt, und dass er aus demselben Grunde dann und wann statt des philosophischen den populären

niemals in ernstliche Erwägung gezogen wurde[1]) — und man wird zugeben, dass sie doch einer solchen werth gewesen wäre.

Ausdruck setzt, statt des genaueren Satzes den minder genauen" a. a. O. S. 151[3]. Dennoch behauptet er „den Tadlern Xenophon's" (S. 152) gegenüber, dass Xenophon die „Grundzüge der sokratischen Philosophie" aufbewahrt hat (S. 151), „im Ganzen und Grossen weder Falsches berichtet, noch eine wesentliche Seite der sokratischen Lehre ganz unberührt gelassen habe" (S. 88), und er leugnet die Schleiermacher'sche Behauptung, dass die sokratischen Reden einen wesentlich andern Gehalt gehabt und einer andern Sphäre angehört haben als diejenigen, die Xenophon überliefert (S. 153). Auch Siebeck dürfte ähnlich urtheilen, wie aus seinem öfteren „schon" in der nüchternen Darstellung Xenophon's (a. a. O. S. 8. 16 f.) hervorzugehen scheint. Gleich Zeller benützt Strümpell (Gesch. d. griech. Philos. II, 1, 116) gleichzeitig Xenophon, Plato, Aristoteles als in den Hauptsätzen übereinstimmende Zeugen.

1) Der Gedanke einer willkürlichen Bereicherung des sokratischen Bildes durch Xenophon lässt sich erst in der neuesten Zeit in vereinzelten Spuren aufweisen. Lehrs (Platos Phädrus u. Gastmahl, 1870, praef. p. XX) warf wohl in seiner genialen Weise einige Bemerkungen hin über „Dummheiten, die wohl xenophontisch, aber nicht sokratisch" seien. Aber ernstlich wurde man erst auf die Erwähnung der Mysier und Pisidier in III, 5, 26 aufmerksam (Ranke, de Xenoph. vita et scriptis S. 10; Nitsche, über Xenophon's Hell. S. 22). Breitenbach (a. a. O. S. 18) und Lincke in seiner kritischen Bearbeitung des Oeconomicus (S. 87) wollten zwar den beim Vergleich mit Anab. III, 2, 23 augenfälligen Anachronismus von Xenophon fernhalten, aber Andere (Schenkl S. 149, Sander S. 41, Hartman a. a. O., Gilbert a. a. O.) gestehen ihn unbedenklich zu, und nun dehnte sich der Zweifel nicht nur auf den folgenden Paragraphen (Schenkl ib. Sittl, Gesch. d. griech. Lit. II, 453), sondern auch auf frühere Stellen des Capitels aus (Hartman, der auch III, 6 dem selbständigen Xenophon zuschreiben will, Dümmler, Akademika S. 26). Hieran schlossen sich allgemeine Bemerkungen wie die Gilbert's, dass Xenophon paucis locis pauca tamquam furtim de suo admiscuit (S. 44. 75), oder Sander's, dass Xenophon's konservative, spartanische Gesinnung das von ihm entworfene Bild des Sokrates parteiisch beeinflusst, ohne dass darum die Wahrheitsliebe des Berichterstatters geleugnet und behauptet würde, dass er wesentlich Falsches berichtet (nam. S. 48). Schenkl hat das Verdienst, sich über die III, 5, 26 f. gebotenen Spuren und Fingerzeige zuerst erhoben und die Mem. offen für Wahrheit und Dichtung erklärt zu haben (a. a. O. II, 148 f. III, 44). „Allerdings hatte Xenophon für Alles, was er mittheilte, Anhaltspunkte. Im treuen Gedächtnisse hatte er von vielen Gesprächen seines Meisters, bei denen er selbst zugegen war, oder über die er Kunde erhalten hatte, den Inhalt, zum Theile auch den Gedankengang und einzelne für Sokrates charakteristische Wendungen bewahrt." Aber „die Ausführung gehört in den meisten Dialogen dem Xenophon selbst an, und er hat sich auch garnicht gescheut, seine eigenen Anschauungen dem Sokrates in den Mund zu legen." Auch Schenkl ist bei solchen nicht näher begründeten

Eine derartige Erwägung kann aber auch nicht bei jener neuesten kritischen Richtung gefunden werden, die bei aller Fruchtbarkeit nach anderen Seiten hin, indem sie die xenophontische Sokratik als

Andeutungen er erinnert nur noch an den Prodikosmythos und an III, 3) stehen geblieben, und zu diesen immer noch bescheidenen Zugeständnissen zwingt ihn hier seine These von der Zusammengehörigkeit der Mem. mit dem in seinem fictiven Charakter anerkannten Oeconomicos. Man sieht, wie ungerecht ihn Döring's Vorwurf trifft: „dass damit (mit dem Anschluss des Oec. an die Mem.) die Mem. der eigentlichen Geschichtlichkeit entkleidet werden und den Charakter des Fictiven annehmen, scheint diesem Kritiker nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein" (Archiv IV, 35). In der jüngsten Zeit finden sich nun auch sonst hie und da allgemeine skeptische Aeusserungen: so glaubt Sittl (Gesch. d. gr. Lit. II, 452 f.), dass Xenophon's Phantasie dem Gedächtniss zu Hilfe kam, und E. Richter in seiner Recension Lincke's (de Xenoph. libris Socr.) in der Deutschen Litztg. traut den Mem. ebenso wie andern sokratischen Schriften Fictionen zu. — Die neueste Kritik hat nun in anderer Weise daran gearbeitet, die historische Objectivität Xenophon's in Zweifel zu stellen. Teichmüller hat bekanntlich in seinem an kühnen Hypothesen reichen Werk: Literar. Fehden im 4. Jahrh. v. Chr. (1881—84) allerhand spätere Beziehungen, namentlich Spuren einer persönlichen Differenz zwischen Plato und Xenophon auch in den Mem. entdecken wollen. Bei der scharfen Herausstellung des Gegensatzes zwischen dem platonischen und xenophontischen Sokrates hat aber T. merkwürdigerweise sich über das Verhältniss des Letzteren zum historischen Sokrates nicht klar geäussert. Höchstens will er die „armselige" Mittheilung des Prodikosmythus am Schluss von II, 1 dem Xenophon, nicht dem Sokrates zuschreiben (II, 51). Dagegen scheinen andere Stellen darauf hinzuweisen (I, 71. II, 61, Anm. 66. 85. 87. 89), dass er an Xenophon's Treue glaubt, wenigstens im Vergleich zu Plato. Am bestimmtesten lautet die Stelle II, 66: ich denke mir also, dass Xenophon's Erinnerungen zu einem nicht geringen Theile auf Sokrates' Erzählungen (d. h. nicht nur auf den vor Xenophon geführten Gesprächen) beruhen. Bewusster in der Skepsis zeigt sich Dümmler, der den xenophontischen Sokrates hauptsächlich in den Bannkreis des Kynismus stellt. Allerdings ist damit noch garnichts über den echten Sokrates ausgesagt. Ja D. gibt in Bezug auf die von ihm ausführlicher besprochenen teleologischen und utilitarischen Lehren der Mem. die Möglichkeit resp. Wahrscheinlichkeit einer Uebereinstimmung mit dem Standpunkt des historischen Sokrates zu (Akad. 73 f. 156. 273 f.). Dennoch bedeutet D.'s an neuen Gesichtspunkten reiches Werk bereits eine freiere Auffassung des Verhältnisses zwischen Sokrates und Xenophon, denn es lehrt, dass dieser sich in manchen Fällen „ebenso wenig wie Plato scheut, Sokrates seine Gedanken unterzuschieben, nur dass er seltener in der Lage ist" (S. 73). In Bezug auf die letztere Bemerkung werden wir das Gegentheil zu erweisen suchen. Dass ein inferiorer Geist sich nicht minder fruchtbar fühlen kann, bezeugen die xenophontischen Schriften. Vgl. im Uebrigen unsere spätere Besprechung von Dümmler Akad. VI. Während Natorp, der übrigens bereits vor D.

eine vom Kynismus stark abhängige auffasst, das geistige Verhältniss zwischen Sokrates und Xenophon eher zu verschleiern als aufzuklären scheint[1]).

Es ist aber Zeit, dem wissenschaftlichen Fortschrittstrieb gehorchend, einen Process Xenophon contra Socratem einzuleiten, wie die neuere Kritik einen Process Plato contra Socratem eingeleitet und heute fast zu Ende geführt hat. Und wenn auch in dem neuen Process die Entscheidung zu Gunsten des früheren Besitzstandes ausfallen sollte, so hat doch die Wissenschaft davon den Vortheil der grösseren Sicherheit der bisherigen Position. Ist man nicht dem Xenophon eine Untersuchung darüber schuldig, ob er wirklich dazu verurtheilt ist, durch die Geschichte der Philosophie nur unter dem Namen eines schlechten Sokratikers zu wandeln, eines Menschen, der sich darin Genüge thut, einen anderen halb zu verstehen? Und ist man nicht dem Sokrates eine Untersuchung schuldig, ob ihm wirklich an Gedanken das Seichteste und Erbärmlichste[2]) zugehört, das je über Philosophenlippen kam, und ob er wirklich der vielgerühmte Praktiker ist, der die Theorie zur Lebenskunst erniedrigte?

---

sich ähnlich geäussert wie dieser (Philos. Monatsh. XXI, 584. XXIV, 60, 35), die Feststellung der weitgehenden Abhängigkeit der Mem. in der Ethik wie in der Theologie von Antisthenes als ein von Dümmler endgültig gelöstes Problem (Archiv III, 347), als ein festes, gut bewiesenes Ergebniss hinstellt (Philos. Monatsh. XXVI, 466), während auch Windelband jetzt in seiner „Geschichte der Philosophie", Heft 1, 1890, die Mem. eine Parteischrift nennt, die nicht die reine sokratische Lehre, sondern einen gemilderten Kynismus darstellt, hat Dümmler mit seiner Auffassung der Mem. wohl bei der Mehrzahl der Forscher Widerspruch gefunden, z. B. bei Zeller, Archiv IV, 128 f., Süpfle ib. 414 ff., Döring ib. 34. Gegen einzelne Punkte wenden sich Heinze, Berichte der sächs. Ges. d. Wiss. 1890, S. 37 ff. (näheres später), Gomperz, Deutsche Litztg. 1889, 1340. — Betrachten wir die Lage im Ganzen: Auf der einen Seite einige in der neuesten Zeit sich mehrende, aber immer noch vereinzelte Aeusserungen des Zweifels an der historischen Treue der Mem. ohne wirkliche Begründung, daneben, in der fortschrittlich-skeptischen Stimmung verwandt, von der eigentlichen Frage aber ablenkend, eine energischere Bewegung zu Gunsten der kynischen Abhängigkeit der Mem. Demgegenüber die grosse Majorität der Forscher eben an jener historischen Treue Xenophon's unerschütterlich festhaltend, höchstens mit einigen Zweifeln bezüglich seiner Fähigkeit den Sokrates ganz zu würdigen.

[1]) s. vor. Anm.

[2]) Es sei nur auf Schleiermacher's unübertreffliche Abhandlung „Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen" verwiesen. Wir haben in Rücksicht hierauf jenes subjective Hauptmoment gegen die xenophontische Treue.

Zwei ernste, drängende Fragen werden durch unsere These wachgerufen: 1. wie lässt sich die angenommene Scheidung zwischen dem geistigen Besitz des Sokrates und dem des Xenophon thatsächlich erweisen? Und 2. wenn man dem Xenophon der Memorabilien eine ähnliche Selbständigkeit, eine ähnliche Freiheit der Fictionen einräumt wie dem Plato, woher sollen wir das Bild des echten Sokrates entnehmen? Beide Fragen lassen sich in kurzer Erörterung auf einen Punkt hinführen, wo sie einer gemeinsamen Behandlung entgegengehen, die den Gegenstand dieser Untersuchung ausmacht. Um mit der zweiten Frage zu beginnen, so ist die pessimistische Annahme ungerechtfertigt, dass wir, wenn unsere These richtig, den Xenophon in demselben Sinne als Quelle für Sokrates verlieren, wie wir den Plato verloren haben; ungerechtfertigt, weil der Vergleich mit Plato nur halb zutrifft. Xenophon steht dem Sokrates anders, theils selbständiger, theils unfreier gegenüber als Plato. Xenophon hat sich in den Memorabilien zu sehr als apologetisch-panegyrischer Historiker engagirt, als dass er nicht die historische Treue wenigstens zeitweilig, wenigstens im Rahmen und in typischen Zügen innehalten müsste. Xenophon tritt in eigener Person vor das Publicum seiner Zeit, nennt ausdrücklich den Zweck seiner Darstellungen und dieser Zweck geht auf den echten Sokrates, auf den echten im Gegensatz zu dem eingebildeten der Zeitgenossen — es hiesse den Xenophon der Lächerlichkeit preisgeben, wenn man die Memorabilien ganz für eitel Phantasiewerk des Xenophon ausgeben wollte. Xenophon braucht also die Fühlung mit dem echten Sokrates, — insoweit bleibt er als primäre Quelle brauchbar, insoweit ist er unfreier als Plato. Dieser dagegen verpflichtet sich zu nichts, weder er selbst tritt vor das Publicum noch ein ausgesprochener Zweck seiner Schriften und jedenfalls kein historischer Zweck. Der Form nach gibt er in seinen Schriften echte, reine Dichtungen und er brauchte vom historischen Sokrates nichts als den Namen geliehen zu haben — es dürfte ihn kein Vorwurf treffen. Das ist die grössere Freiheit des Plato. Bei Plato ist den eigenen Zuthaten keine Grenze gesteckt, bei Xenophon erscheinen sie gleichsam unerlaubt und haben nur als gedankliches Füllwerk Zutritt

die Niedrigkeit des geistigen Standpunktes nicht mehr stark betont. Es sei nur noch an Kierkegaard's Frage erinnert: „Welche harmonia praestabilita der Tollheit gehört dazu, dass Platon und die Athener sich darin vereinigen, einen solchen geschickten Spiessbürger todt zu schlagen und unsterblich zu machen?“

innerhalb der historisch treuen Grundzüge. Auf der anderen Seite steht wieder Xenophon dem Sokrates selbständiger gegenüber als Plato. Plato ist der Erbe des Sokrates im philosophischen Beruf und in der philosophischen Richtung, er ist des sokratischen Geistes leibhaftiger Sohn, der in der Sphäre des Vaters weit, sehr weit fortschreitet, ohne sie je zu verlassen. Die Sphäre, in welcher der xenophontische Geist seine Wurzeln hat, ist eine andere als die Sphäre des Sokrates, ja ist ihr geradezu entgegengesetzt. Wie weit konnten wohl zwei Männer geistig zusammengehen, von denen der eine alle wichtigen Thätigkeiten des Mannes ins Freie verlegt[1]) und der andere kaum je den Fuss ausserhalb der Stadtmauern gesetzt hat[2]), von denen der eine von den Bäumen sehr viel[3]) und der andere gar nichts zu lernen weiss[4]). Xenophon, der Oekonom, der Feldherr und selbst der Geschichtsschreiber, Xenophon, der in allen Sätteln der Praxis gerecht war wie kaum ein Anderer, dieser eifrigste, gründlichste und vielseitigste Praktiker Xenophon musste ja zu tausend Erfahrungen kommen, die den Einseitigkeiten jeder philosophischen Theorie und einer — wie wir sehen werden — intellectualistischen Theorie am meisten widerstreiten. Sokrates kann für Xenophon nicht mehr sein als eine anregende Bekanntschaft, die ihm aber für die Grundinteressen seiner geistigen Existenz nicht allzuviel zu sagen hat[5]). Sokrates und Xenophon sind Kreise, die sich treffen und schneiden, aber mehr an den Grenzen. Sokrates und Plato verhalten sich wie concentrische Kreise. Die selbständige, dem Sokrates mehr oder minder fernliegende Interessenwelt des Xenophon ist uns zum Glück nicht verloren, sie hat ihre Ausprägung erfahren in den anderen xenophontischen Schriften. Und diese Schriften stellen nicht wie die platonischen eine fast gleichmässige Stufenleiter dar vom mehr sokratischen zum minder sokratischen und rein platonischen, eine immer höher steigende

---

[1]) Oec. VII, 20. 22 f. [2]) Crit. 52. Phaedr. 230 CD.

[3]) Oec. c. XIX nam. § 18.

[4]) Phaedr. ib. D. Man könnte fortfahren: von denen der Eine die Tugend aus der Liebe zu Anstrengungen, speciell — aus der Jagdbeschäftigung herleitet (Cyneg. c. XII. XIII) und der Andere, nichts weniger als ein Jäger, aus dem Wissen; von denen der Eine die höchste menschliche Annäherung an die Gottheit in die Befriedigung des Ehrgeizes setzt (Hiero VII, 4) und der Andere — nach Xenophon wenigstens (Mem. I, 6, 10) — in die Bedürfnisslosigkeit.

[5]) Grote hat so das sokratische Element in Xenophon ganz richtig bezeichnet als accessory and modifying, yet not fundamental (Plato and the other comp. of Socr. III, 562).

Idealisirung des echten Sokrates — da muss das kritische Messer lange schwanken, wo es scheiden soll zwischen Lehrer und Schüler — nein, sie geben zum Theil von jenem ein nothwendig echtes Spiegelbild, meist aber entstammen sie einer in Standpunkt und Interessen von der echten Sokratik weit abliegenden Geistessphäre. Und man wird zugeben, dass dies für den Historiker günstiger liegt. Es wird möglich sein, den echten selbständigen Xenophon zu fassen und durch diesen indirect oder negativ den echten Sokrates zu gewinnen, und es scheint uns diese Methode zum mindesten ebenso berechtigt als die gewöhnliche, in den xenophontischen Schriften erst den Sokrates (neuerdings auch Antisthenes) zu suchen und dann der Selbständigkeit des Xenophon nur das Recht übrig zu lassen, den Sokrates — misszuverstehen.

Wir fragen jetzt nach der Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Beweisbarkeit sowohl der Trennung zwischen den sokratischen und xenophontischen Anschauungen überhaupt wie speciell des Auftretens beider verschiedener Anschauungskreise in den Memorabilien. Zwei Momente sind bereits angedeutet worden: dass die Verschiedenheit der Interessensphären beider Männer wohl eine Verschiedenheit der Anschauungen nach sich zieht und dass die Schwierigkeiten, welche die neuere Kritik in der gesammten sokratischen Tradition herausgestellt hat, durch jene These ihre einfachste Lösung finden.

Aber noch andere Momente dürften vielleicht zugestanden werden. Eine besonders treue Wiedergabe von Reden und Gesprächen, behaupten wir, entspricht weder der Eigenthümlichkeit des Xenophon, noch der Gewohnheit des Alterthums, noch der allgemeinen psychologischen Erfahrung, noch endlich den Zeugnissen der Alten, welche die Memorabilien an historischem Werth für Sokrates eher unter als über die sokratischen Gespräche des Plato und des Aeschines stellen[1]). Aristoteles stellt die *λόγοι Σωκρατικοί* zu den Werken der Dichtkunst[2]) — das sollte allein

[1]) Diesen Eindruck haben alle Forscher von den antiken Zeugnissen empfangen; vgl. Brandis, Handb. II, S. 21 f. Anm., wo dieselben am ausführlichsten besprochen werden; Rhein. Mus. I, S. 122. Krische (Forschungen a. d. Geb. d. a. Philos. I, S. 179 f.). Zeller a. a. O. S. 205³. Ribbing a. a. O. S. 3.

[2]) An dem Zeugniss des Aristoteles, der die *λόγοι Σωκρατικοί* wie selbstverständlich mitten unter den echt poetischen Werken nennt, im engsten Zusammenhang mit den Mimen des Sophron etc., im weiteren

schon genügen, den Glauben an die Treue der xenophontischen Dialogik zu vernichten. Aber wenn Xenophon besser war als die Anderen, warum gibt jener sogar in seinen wenigen Notizen unverkennbare Abweichungen von dem xenophontischen Bilde, die anerkanntermaassen eher mit dem platonischen Protagoras zusammenstimmen? Wenn Aristoteles unkritisch dem platonischen Sokrates Glauben schenkte, würde er auch dem Sokrates der Republik oder des Philebus trauen und nicht so scharf scheiden zwischen Sokrates und Plato. Was gibt uns das Recht, in Bezug auf Sokrates klüger sein zu wollen als der sonst so „unfehlbare" Aristoteles? Aber wenn wenigstens Xenophon selbst ein Bewusstsein davon hätte, dass er besser wäre als andere Herausgeber „sokratischer Gespräche"! IV, 3, 2 sagt er: Andere haben andere Unterredungen dargestellt, ich war bei folgender zugegen. Damit bekennt er sich als Theilnehmer an der damals beliebten Concurrenz, dem Namen des Sokrates möglichst schöne und reichhaltige Dialoge anzuhängen. Das „Zugegensein" hat nichts zu sagen. Die Anderen wollten auch zugegen gewesen sein (IV, 3, 2) und Xenophon will bei der Unterredung im Oeconomicus auch zugegen gewesen sein und hat dies nachweislich nur fingirt[1]). Warum sie wohl Alle gerade Dialoge veröffentlichten, warum nicht einfache Darstellungen der Lehren des Meisters, — wenn nicht eben der Trieb der Nachahmung, die doch nicht bloss nach Aristoteles ein Künstlerisches ist, stärker war als das reine historische Interesse. Man sage nicht, dass die Lehre des Sokrates in seiner Methode liegt und die Methode in der dialogischen Entfaltung. Will man dem Xenophon so tiefe Einsicht zusprechen, von dem Gegner und Freunde einstimmig versichern: er war kein Philosoph? Will man die Augen schliessen vor dem gewaltigen materialen Kern der Sokratik? Und will man leugnen,

Zusammenhang mit den Darstellungen in Trimetern etc. (Poët. I, 1447b [11]), lässt sich nicht im mindesten rütteln. Es steht nicht einmal der Einwand offen, dass Aristoteles vielleicht nur um der Form willen die sokratischen Gespräche in diesen Kreis stellt. Denn abgesehen davon, dass die meisten der dort genannten Dichtungsarten nicht einmal die Form mit ihnen gemein haben, protestirt Aristoteles gleich im Anschluss hieran ausdrücklich gegen die Eintheilungen bloss auf Grund der Form. Die sokratischen Gespräche nennt er in einem Athem mit elegischen, epischen, dramatischen Dichtungen, aber den Empedokles will er im Bereiche der Poesie nicht dulden, weil er mit Homer nur das Metrum gemein habe und ein Naturphilosoph, kein Dichter sei.

[1]) Den Nachweis s. weiter unten.

dass uns Mem. III, 9 ohne Dialog von der Sokratik weit mehr gibt als das ganze dialogische II. Buch? Gerade an die indirect berichtenden Capitel (wie I, 1. I, 2. d. Anfang von I. 3. III, 9) hat sich die nach Athetesen lüsterne Kritik am wenigsten mit ihrem Tadel herangewagt.

Schreibt Xenophon alles auf Grund ausführlicher Notizen — und das bestreitet man nach seinem eigenen Ausdruck: *ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω* I, 3, 1[1] —, so bleibt das philosophisch Unbefriedigende, das Missverständliche und Ungenaue in seinem Bericht, über das man allgemein klagt, unerklärlich. Schreibt er nicht auf Grund ausführlicher Notizen, so steht doch wohl den eigenen Zuthaten Thor und Thür weit offen. Liegt denn nicht eine Ungeheuerlichkeit darin, dass sich längere Gespräche und noch dazu in grösserer Zahl, theoretische Gespräche zum Theil über die gleichgiltigsten Dinge in anerkannt trivialer Behandlung[2]) und halbverstandene Gespräche Jahre hindurch in einem Gedächtniss treu erhalten sollten? Man frage doch jeden Einzelnen, wie viel längere, vor Jahren etwa mit seinem Vater gepflegene Gespräche er in historischer Treue wiederholen könne. Wer würde nicht zum Dichter werden, wenn er gezwungen wäre, eine Predigt, ein Schauspiel, eine Debatte, die er auch nur vor Tagen gehört, aus dem Gedächtniss nachzubilden? Aber Sokrates führte gewiss oft mit ähnlichen Personen ähnliche Gespräche und Xenophon vereinigt diese, wenigstens im Typischen ein treuer Historiker. Kann aber ein Gespräch mit Hippias wohl ein typisches sein? Und wie oft mochte wohl Sokrates in Gegenwart des Xenophon seinen Sohn ausgescholten haben, dass er der Mutter ein böses Gesicht zeige (II, 2), oder Brüder versöhnt (II, 3) oder der Theodote Rathschläge über ihren Beruf ertheilt haben (III, 11)? Das Riesengedächtniss Xenophon's scheint noch weit mehr sokratische Gespräche bewältigt zu haben — wenigstens nach der Annahme vieler Forscher, die das Bild des Sokrates auf den apologetischen Zweck hin zugeschnitten finden. Offenbar hat doch das xenophontische Gedächtniss nicht vorahnend nur jene Gespräche aufgenommen, welche geeignet waren, die späteren Anklagen der Götterleugnung und Jugendverführung zu widerlegen.

[1]) Zeller a. a. O. S. 78³. Brandis, Handb. S. 20. Krohn a. a. O. S. 84. Schenkl a. a. O. S. 148.

[2]) „Den Inhalt der Memorabilien bewältigt kein normales Gedächtniss; wir kennen ein Beharrungsvermögen für Gedanken und Thatsachen, für Zahlen und Namen, aber nicht für Geschwätz." (Krohn S. 85.)

Man denke sich nun diese Gespräche, von denen fast jedes einzelne schon typisch seicht ist und die untereinander wieder typisch ähnlich sind (namentlich in der Behandlung der Themata Freundschaft, Selbstbeherrschung, Feldherrnkunst), man denke sich diese in der historischen Wirklichkeit nochmals typisch vervielfältigt, so dass sie sich dem Gedächtniss Xenophon's einprägen konnten — und man wird mit Schleiermacher fragen: wie ist es möglich, dass Sokrates nicht Athen entvölkert hat durch die Furcht seiner Gegenwart? Aber zugestanden, dass die berichteten Gespräche abgelöste Typen zahlloser anderer sind, ist damit nicht auch zugestanden, dass Xenophon dichtet, da er stets individuelle Veranlassungen und persönliche Umstände angibt, die er noch dazu weit genug in die Argumentation hineinführt[1])? Dieser Charakter der poetischen Fiction wird bestätigt durch andere Eigenheiten der xenophontischen Dialogik, wie z. B., dass Sokrates stets nur e i n e n Gesprächspartner hat und alle anderen Anwesenden, die oft genug erwähnt werden[2]), nur ein schweigendes, höchstens lachendes Auditorium bilden, was doch sicher nicht der Wirklichkeit entspricht. Plato, der bessere Dichter, weil er sich auf das Wirkliche besser versteht, verleugnet hierin niemals das Gesetz der Variation, die seltenen Fälle ausgenommen, wo er die Anwesenheit Anderer schweigend oder ausdrücklich ausschliesst, wie im Crito, Phaedrus, Alcibiades. Man wird sagen: der längere Verlauf der platonischen Gespräche gestattet mehr Abwechslung auch in den mitwirkenden Personen. Aber gerade die Kürze der xenophontischen Dialoge ist ja ein neuer Beweis gegen ihre historische Treue. Wie ist es denkbar, dass Sokrates mit so geringem Aufwand an Worten und noch geringerem an Gedanken solche Wunderwirkungen der Ueberzeugung erzielt hat, dass er in wenigen Augenblicken mit wenigen Brocken meist schaler Weisheit Feinde versöhnt, Freundschaften gestiftet, Sophisten geschlagen und sogar überzeugt (IV, 4, 25), Atheisten bekehrt, Lüstlinge und Weichlinge gebessert, Feldherrn, Staatsmänner und Künstler fruchtbringend für ihren Beruf belehrt, Hochmuth, Trägheit und andere schlimme Eigenschaften aus den Herzen gebannt und den ernstesten Verlegenheiten und

[1]) Man vergleiche namentlich II, 1. II, 2. II, 3. II, 7. II, 8. II, 9. III, 7. III, 11. IV, 2.

[2]) z. B. I, 3, 8. I, 6, 1. 14. II, 5, 1. III, 1, 4. 5. III, 8, 1. III, 11, 2. IV, 2, 3. IV, 4, 5.

Lebensnöthen Rettung gebracht [1])? Wenn man die segenstiftende Wirkung dieser Dialoge, die bequem in einem Vormittag gehalten sein können, zusammenrechnet, so verschwindet daneben die Lebensarbeit vieler der edelsten Geister der Menschheit, so begreift man nicht, wie nach einem Jahre solcher Schnellkuren in Athen noch eine Thräne ungetrocknet, noch ein Irrthum unberichtigt, noch ein Fehler ungebessert bleiben konnte. — Ist es nicht auch auffällig, dass Xenophon sich selbst nur einmal als Theilnehmer an einem sehr kurzen Gespräch erwähnt? Man hat das Bescheidenheit genannt [2]). Ist er auch in der Anabasis so bescheiden? Solche Bescheidenheit ziert eben den Dichter — dem Historiker ist die Versicherung der eigenen Mitwirkung die beste Legitimation. Oder sollte Xenophon gerade diejenigen Gespräche vergessen haben, an denen er selbst thätigen Antheil nahm? — Zeigt sich denn Xenophon über die äusseren Lebensdaten des Sokrates so gut unterrichtet, dass wir ihm soviel Kenntniss der Lehre zutrauen sollen? Bedenkt man, dass ihn, der vorwiegend Lebenspraktiker und in zweiter Reihe — in seinen Hauptschriften — Historiker war, doch gerade diese Lebensdaten interessiren mussten, dass er als Apologet und als Panegyriker, der er ja hier wie z. B. in der Cyropädie, im Agesilaus ist, den stärksten Antrieb fühlen musste, bemerkenswerthe Facta aus dem sokratischen Leben heranzuziehen, wie er ja ausdrücklich (I, 3, 1) dazu Anlauf nimmt und öfter die Uebereinstimmung des *ἔργον* und *πράττειν* mit dem *λέγειν* versichert, so muss man doch sagen: er erzählt uns herzlich wenig. Rechnet man ab, was er von der Lebensweise des Sokrates sagt, und die höchst ungenügenden Mittheilungen über den Process und Tod, so bleiben wesentlich die beiden anekdotenhaften Rencontres mit Kritias und die Episode vom Arginusenprocess (I, 2). Hätte Xenophon mehr gewusst, so würde er nicht, wo er zum zweitenmal über die Bethätigung des sokratischen Charakters specieller zu werden versucht (im Anfang von IV, 4), nur die beiden Hauptepisoden noch einmal wiederholen. Man wird vielleicht sagen, der Aristokrat nahm an der Vergangenheit des Sokrates nicht viel Interesse und dessen Leben war arm an bemerkenswerthen Facten. Aber es gab doch mehr von Sokrates zu erzählen und Manches, das gerade in das Interesse des

---

[1]) Xenophon versichert den wirksamen Erfolg meist in den ersten oder letzten Paragraphen der Capitel.

[2]) Breitenbach a. a. O. S. 12 f. Anm.

Apologeten und des Xenophon überhaupt schlug. Ich erinnere nur an die Leonepisode, die doch den Muth der Gerechtigkeit im schönsten Lichte zeigt und dem Sokrates, wie Plato sagt, beinahe den Kopf gekostet hätte, und ferner an den delphischen Orakelspruch, der den Sokrates für den Weisesten erklärte und den der fromme Xenophon doch gewiss gern citirt hätte. Und sollte der eifrige Kriegsmann Xenophon sich mit der kurzen allgemeinen Bemerkung über die bei Plato so oft erwähnten Feldzüge des Sokrates begnügt und nicht wie Laches die sokratische Tapferkeit gepriesen haben, — wenn er eben mehr davon gewusst hätte?

Man fühlt den ganzen Gegensatz zur Antike kaum stärker, als wenn man die Geläufigkeit sieht, mit der die alten Geschichtsschreiber seitenlange Reden für ihre Helden erfinden, oder den gänzlichen Mangel an Objectivität und kritischem Gewissen, mit dem die antiken Gerichtsredner und Rhetoren ihre Apologetik und Epänetik treiben, — und Xenophon ist doch in den Memorabilien alles dies zusammen, sowohl Geschichtsschreiber wie epänetischer Rhetor, als welcher er dem Polykrates Concurrenz macht, wie Gerichtsredner, als welcher er im Hinblick auf einen thatsächlichen Process die posthume Vertheidigung liefert[1]). Es fällt uns

[1]) Die Streitfrage, ob unter dem Ankläger (resp. unter den Anklägern) der Mem. Meletos etc. (Breitenbach, Blass Att. Bereds. II. 340. Zeller 212 f., 3[4]) oder Polykrates (Cobet, Dindorf, Sauppe, Bergk, Brandis, Schenkl, Ueberweg-Heinze u. a.) zu verstehen, scheint, nachdem schon Schenkl's Untersuchung (a. a. O. S. 87 ff.) stark zu Gunsten der Benützung des Polykrates in die Wagschale fiel, durch Hirzel's Aufsatz: Polykrates' Anklage und Lysias' Vertheidigung des Sokrates (Rhein. Mus. 42. 1887. S. 239 ff.) gelöst. Auf Grund dieses Aufsatzes gesteht auch Zeller zu (193 Anm.), dass Polykr. seine Rede wahrscheinlich dem Anytos in den Mund gelegt hatte und dass uns Libanius aus derselben Einiges erhalten hat. Bei diesem aber finden sich die meisten Specialpunkte der Anklage in I, 2, namentlich die Citirung des Kritias und Alkibiades und der beiden Dichterstellen. Ist es nun nicht die einfachste, unbedenklichste Annahme, dass Xenophon, wie besonders aus dem Anfang hervorgeht, vor allem die thatsächliche Anklage widerlegen will, für die Specialisirung und Begründung derselben aber Polykr. benützt? Diese doppelte Rücksichtnahme würde am natürlichsten die hier so auffallende, streng gewahrte Anonymität des Anklägers erklären, namentlich wenn man auch die weitere Discrepanz hinzunimmt, dass Meletos dem Xenophon als Hauptkläger bekannt war (IV, 4, 4), Polykr. aber seine Rede dem Anytos in den Mund gelegt hatte. Hier zu unterscheiden — dazu müsste Xenophon den modernen Sinn für Authenticität besessen und das Verlangen unserer historischen Kritik nach Namen, nicht bloss nach Gründen, vorausgeahnt haben. Es sieht wahrlich nicht wie ein antikes

schwer, uns ernstlich hineinzuversetzen in jenen Communismus der antiken Geister, die Individualrechte weder besassen noch verlangten. Was konnte es Schöneres geben für einen Todten, wenn ein Lebender in selbsterfundener Rede ihn geistig wieder auferstehen liess? Was konnte es Schöneres geben für einen Lebenden, als die eigene Production unter die Aegide eines grossen Namens der Vergangenheit zu stellen? Was galt da Originalität und die Reinheit des Individualbildes, wenn nur die Schönheit, die paränetische Tendenz zum Siege kam! Und das Zeitalter

---

Citat aus, wenn Xenophon gesagt hätte: Polykrates in seiner dem Anytos in den Mund gelegten Rede gegen Sokrates, oder selbst: Anytos bei Polykrates. So citirt nicht einmal Aristoteles den platonischen Sokrates. Es bleibt ferner die Frage, wie weit Xenophon überhaupt unterscheiden konnte, da er beim Process nicht anwesend war und als Theilnehmer auswärtiger Expeditionen den schriftstellerischen Interessen mindestens 6 Jahre noch, den athenischen Verhältnissen aber durch seine Verbannung Jahrzehnte hindurch entrückt war. Sollte ihm da nicht gerade Polykrates gelegen gekommen sein, zumal ihn die sichere Datirung seiner Schrift — nicht vor 393 (Zeller S. 193) — gerade als Anlass der auch nicht früheren Memorabilien (Z. S. 96) zu denken verstattet? Dass aber die Anklagerede des Meletos herausgegeben und erhalten gewesen, ist an sich schon nicht sehr wahrscheinlich und wer wie Zeller Platos Apologie als treue Erinnerung gelten lässt, muss wohl nach der Rede des Sokrates zweifeln, ob sie überhaupt so detaillirt und begründet gewesen, wie Mem. I, 2 angibt. Während Plato den Meletos stark zur theologischen Anklage heranzieht, scheint Polykrates gerade, indem er seine Rede dem Demokratenführer Anytos in den Mund legte, wesentlich die andere, politisch-sociale Klage ausgearbeitet zu haben. So würde es sich erklären, wesshalb Xenophon nur bei dieser (I, 2) den Ankläger so speciell citirt. Dass die bekannte Fabel entstand, Polykrates habe die Gerichtsrede für Anytos ausgearbeitet, zeigt doch, wie nahe es lag, zwischen der — also nicht erhaltenen — factischen Gerichtsrede und der erhaltenen fingirten des Polykr. nicht zu unterscheiden, zumal eben dieser den Anytos wie vor Gericht sprechen liess. Dies letztere würde aber erklären, wesshalb auch Xenophon den Ankläger wie vor Gericht sprechen lässt (*ἔφη ὁ κατήγορος* etc.), und damit, wie Hirzel 245, 2 richtig bemerkt, das einzige fügliche Argument gegen die Benützung des Polykrates aufheben. Wollte man die Imperfectform bei Xenophon so wörtlich nehmen, so müsste z. B. wegen der Anwendung derselben in der bekannten Beschreibung des skilluntischen Landguts die Anabasis erst nach Xenophon's Vertreibung von dort (371) verfasst sein? Aber die dahin zielende Behauptung Schenkl's, der übrigens gerade in den Mem. das *ἔφη* nicht wörtlich nehmen will, hat wohl wenig Freunde gefunden. Hier wie dort ist eben mit dem Imperfect nur die Form der historischen Fiction festgehalten. Uebrigens haben ja ähnliche Ueberspannungen der von Xenophon verlangten Consequenz im temporalen Ausdruck zur Athetese von Rep. Lac. XIV und Cyr. VIII, 8 geführt.

der Memorabilien ist das Zeitalter der Isokrates[1]) und Lysias, für Athen das Blüthezeitalter der Prunkreden, Paränesen, Apologien, Enkomien, das Blüthezeitalter der „Sophistik" und der Komödie, der Demagogen und Sykophanten, das Zeitalter, in welchem die Subjectivität wahrhafte Orgien der Tendenzmacherei und des Schwindels feierte, in welchem andererseits die strenge Wahrheit, die wissenschaftliche Objectivität noch nicht ihren Beruf gesondert hatte von den Berufen der parteilichen Klugheit und des witzigen Scheins und noch unter dem Banne solchen Einflusses und solcher Concurrenz stand[2]). Wenn uns von einer Persönlichkeit drei so grundverschiedene Bilder überliefert werden, wie sie die Zeitgenossen Plato, Xenophon und Aristophanes uns von Sokrates überliefern, so spricht das gegen alle drei. Wenn Aristophanes lügt, wenn das athenische Volk irrt, wenn Plato dichtet, soll Xenophon allein die Wahrheit sagen, bloss — Hand auf's Herz! — bloss weil er nüchtern ist? — Glücklicher Xenophon! Man hat deine Geistesarmuth für den freiwilligen Verzicht des Historikers, deine langweilige Pedanterie für biographische Gewissenhaftigkeit genommen! Als ob man sehr geistreich sein müsste, um — die Unwahrheit zu sagen!

Alle Gründe sprechen dafür, die Abfassung der Memorabilien im Leben des Xenophon eher später als früher anzusetzen. Nach Widerlegung der entgegenstehenden Hypothesen Grote's, Ribbing's und Teichmüller's wird man wohl heute nicht mehr zweifeln (vgl. Zeller S. 96, 2[4], Sander S. 15), dass Xenophon vor seiner Heimkehr nach Griechenland mit Agesilaos (394) an Schriftstellerei nicht denken konnte. „Wie bald nach 394 die Memorabilien verfasst wurden," sagt Zeller, „lässt sich nicht ausmachen."

---

[1]) Blass, Attische Beredsamk. II S. 441—452 führt aus, dass nicht nur Spuren von rhetorischem Unterricht bei Xenophon überhaupt nachweisbar seien, sondern dass er auch allmählich mit Isokrates bekannt geworden sei und danach seinen Stil modificirt habe und dass, wenn er es auch nicht zu rhetorischer Vollendung gebracht habe, sich doch später bei ihm ein bedeutender Einfluss des von den Isokrateern eingeführten epideiktischen Stils geltend mache. Wir wollen noch ein von Blass S. 409 gebrachtes Citat hierher setzen: „Die Schwäche der isokratischen Schule ist die schielende Geschichtsbetrachtung, die aus willkürlichen Stimmungen heraus die Thatsachen oft wissentlich entstellt" (Matthiessen).

[2]) Die dogmatische Objectivität feiert ihre Geburt in jenen platonischen Dialogen wie Gorgias, Phädrus, Sophistes, welche die Berufe der Ueberzeugung von denen des Scheins, der Ueberredung scheiden. Die wahre empirische Objectivität ersteht wohl erst bei Aristoteles.

Aber immerhin ergeben sich doch wohl einige Wahrscheinlichkeiten: 1. wahren die Wanderjahre, die provisorischen Aufenthalte des an Sparta gebundenen Kriegsmannes und damit die Zeit der mangelnden Musse bis zur Erlangung des skilluntischen Landguts (wohl um 390); 2. werden die sokratischen Schriften in der Abfassung doch wohl nicht so weit aus einander liegen, dass es nicht auch auf die Memorabilien zurückweist, wenn der Oeconomicus, wie man längst erkannt hat[1]), eine mehrjährige Erfahrung auf diesem Landgut voraussetzt (vgl. Mem. III, 4); 3. durfte die Einrichtung und dann lange noch die Verwaltung[2]) des grossen Grundbesitzes Xenophon höchstens noch für seine eifrigen Reit- und Jagdpassionen Zeit gelassen haben; 4. wird der heimgekehrte Kriegsmann und Halbspartaner, jetzt den genannten Beschäftigungen hingegeben, wohl eher Blick und Sinn für das Physisch-Praktische gehabt haben als für Schriftstellerei und die Meditationen eines Philosophen, während mit reiferem Alter, mit der Einschränkung der physischen Bethätigung, naturgemäss die Stimmung sowohl für geistige Interessen wie für „Erinnerungen" (Memorabilien) eintrat und die Schriftstellerei Ersatz und höhere Befriedigung gewährte; 5. stimmen zum reiferen Alter manche Haupteigenschaften der Schriften wie die stark hervortretende Tendenz zur Frömmigkeit und Legitimität, der ruhige Ton, die gemächliche Breite der Darstellung und die häufigen Wiederholungen, die Freude an mahnender Belehrung, sozusagen der Stil des Polonius; 6. weist keine der Schriften in frühere Lebenszeit, mehrere aber, wie die Hellenika und der Agesilaus, durch ihre Endpunkte in Xenophon's hohes Alter, und die Anabasis gedenkt wenigstens der erwachsenen Söhne (V, 3, 10); 7. sollte man daraus, dass Xenophon in so unbedenklichem Eifer, der ihm sogar den Tadel des Sokrates zuzieht (Anab. III, 1, 5 f.), zum Unternehmen des Kyros eilt, daraus, dass ihm also Kyros und die Aussicht auf eigenen Kriegsruhm wichtiger war als der Umgang mit dem Philosophen Sokrates, entnehmen, — dass dies auch später der Fall war und er also eher in der Anabasis den eigenen Ruhm und die eigenen Erinnerungen pflegte als den Ruhm des Sokrates und die Erinnerungen an ihn, in denen er, da zum Mindesten sieben Sokratiker geschrieben haben[3]), die

[1]) Vgl. Schenkl II, 152. III, S. 45.

[2]) Vgl. Oec. c. XI.

[3]) Vgl. Dümmler, Antisthenica S. 2.

sonst alle an den sokratischen Geistesinteressen treuer festhielten, doch weniger original dastand. Weil uns Sokrates wichtig ist, dürfen wir doch nicht glauben, dass Xenophon Eile hatte, sich der Sokratik zu widmen, und weil wir Sokrates suchen, dürfen wir doch nicht eine wohl nur dem Autor der Anabasis zu Liebe erhaltene[1]) Nebenschrift zur Primärschrift erheben. Während Plato fast sein Lebelang sokratische Schriften schrieb, war Xenophon erstens noch sehr viel Anderes als Schriftsteller und war er zweitens selbst als Schriftsteller erst in letzter Linie Sokratiker. Von seinem ganzen uns erhaltenen Schriftthum machen die Socratica noch nicht ein Fünftel, die Memorabilien allein nur ein Neuntel aus und man wird zugeben, dass für die Schriften des persischen und des spartanischen Kreises, also für die historischen Schriften, aber auch für die praktisch-theoretischen Schriften über Kriegs- und Sportwesen seinem Leben und Denken damals die Motive näher lagen als für die sokratische Erinnerung; 8. beweist ja Oec. IV, 18 f. (vielleicht auch Mem. III, 5, 26 f.) bereits eine Benützung der Anabasis und diese Stelle desshalb zu verdächtigen (Schenkl), sieht doch einem Zirkelschluss sehr ähnlich; 9. ist doch wenigstens in Mem. I, 4, 1 und IV, 3, 2 bereits eine reichere sokratische Literatur vorausgesetzt, worauf später noch näher einzugehen ist; 10. passt doch, namentlich wo der Märtyrer Sokrates als Gegenstand wahrlich zu Klagen über die Athener Anlass geben sollte, der auffallend friedliche, ja geradezu patriotisch-optimistische Ton (vgl. z. B. III, 3, 12 ff., III, 4, 1 f. und namentlich III, 5) nicht für den von Athen jüngst verbannten Xenophon, sondern für den späteren, dem sich wieder eine Versöhnung mit der Vaterstadt anbahnte. Diese hier nur skizzirten Momente werden erst in den folgenden Einzeluntersuchungen weitere Stützpunkte erhalten. Jedenfalls sehe ich keinen anderen unumstösslich festen Zeitpunkt ante quem für die Socratica Xenophon's als sein Todesjahr. Man mag ihre Abfassung aus noch ungenannten Gründen beträchtlich höher hinaufrücken, doch Alles spricht eher gegen als für eine Datirung bald nach 394. Wenn aber solcher Hinaufdatirung das Motiv zu Grunde liegt, die Memorabilien möglichst in die Nähe

---

[1]) Auch Schenkl constatirt II, 97, dass die Mem. im Alterthum verhältnissmässig wenig und viel seltener als die Anabasis citirt werden, und Sittl (Gesch. d. griech. Lit. II, 469) dürfte Recht haben, dass Xenophon den grössten Theil seines Ruhmes der Anabasis verdankt.

des Processes von 399 als ihres Anlasses zu rücken, so vergisst man, dass dieser Anlass jedenfalls schon um eine Reihe von Jahren zurückliegt, dass ferner für die Polykratesschrift, die auch Anlass sein konnte, ebenfalls nur ein terminus post quem (Conon's Wiederaufrichtung der Mauern) bekannt ist und dass drittens, wie bald näher zu zeigen, der Hauptanreiz weit mehr in der sich Jahrzehnte hindurch fortpflanzenden Literatur der Sokratiker lag.

Selbst wenn man die Abfassung der Memorabilien hinaufrückt in möglichste Nähe der Zeit des Verkehrs zwischen Sokrates und Xenophon [1]), so rückt man sie nur in möglichste Nähe einer anderen dazwischenliegenden Epoche, welche die ereignissreichste des xenophontischen Lebens und weniger geeignet war, sokratische Erinnerungen zu pflegen als sie vergessen zu machen hinter übermächtigen Lebenseindrücken und Lebensbethätigungen, die dem zum Heldenführer aufsteigenden namenlosen Jüngling auch innerlich jedenfalls eine grössere Umwälzung schuf als alle halbverstandene Sokratik. Warum konnte nicht Manches, das sich ihm als Ermahnung für Officiere und Soldaten bewährt und eingeprägt hatte, seiner verblassten Erinnerung als sokratische Weisheit erscheinen? Musste ihm das nicht oft genug begegnen, da kein kritischer Maassstab ihm half, fremdes und eigenes Gedankengut scharf zu sondern? Ein Anderer konnte weniger Aeusseres und Einzelnes von Sokrates wissen, konnte ein weniger treues Gedächtniss besitzen als Xenophon und konnte doch besser geschützt sein vor solcher Mischung des Eigenen und Fremden — wenn er nur etwas besass, was man dem Xenophon allgemein abspricht: einen tieferen Einblick in „Mittelpunkt, Endzweck und Gliederung der sokratischen Weisheit“ [2]). Die Gedankenwelt jedes echten Denkers gibt sich nun einmal kund als Organismus,

[1]) Hat man das geringste Zeugniss dafür, dass dieser Verkehr lange Zeit gedauert hat? Sander macht mit Recht darauf aufmerksam, dass er bereits zwei Jahre vor Sokrates' Tod durch Xenophon's Weggang abgebrochen wurde und dass die letzte sokratische Lebenszeit schon durch die platonischen Dialoge, die in sie verlegt, als besonders wichtig erscheint (a. a. O. S. 15 f.).

[2]) Worte von Brandis (Handb. d. gr.-röm. Ph. II, S. 20). Ribbing vermisst „in Xenophons Darstellung einen inneren Einheitspunkt oder ein leitendes philosophisches Princip bei den Sokratischen Lehren“ (a. a. O. S. 55). Auch Zeller gesteht zu, dass Xenophon „die wissenschaftliche Bedeutung und der innere Zusammenhang der Sokratischen Sätze nicht selten verborgen geblieben sein mag“ (a. a. O. S. 78[3]).

gelenkt von einem Centrum, dem die Glieder, die grossen Theoreme und die kleinen Aperçus angepasst sind. Nur wer das centrale Princip eines solchen individuellen Denkens erfasst, kann beurtheilen, was sich ihm von ausgesprochenen und unausgesprochenen Gedanken als organisches Glied anfügt, was nicht, was dem Geistesstil des Denkers angehört, was nicht[1]). Wer diesen Innenblick nicht besitzt, wer nicht selbst herausdenken kann aus dem fremden Geist, den kann das treueste Gedächtniss nicht davor bewahren, der Weisheit eines ihm verehrungswürdigen Denkers Vieles zu eigen zu geben, das erst dem eigenen Bewusstsein als beachtenswerthe Wahrheit sich aufgedrängt hat. Aber nicht nur der Einblick in die tiefere Motivation der sokratischen Philosophie — es mangelte überhaupt dem Xenophon selbst für einen antiken Menschen in auffallender Weise jeglicher Individualsinn. Alle diese Idealbilder der xenophontischen Schriften, diese Sokrates, Ischomachos (im Oeconomicus), der Xenophon der Anabasis, Cyrus der Aeltere und der Jüngere, Agesilaos, Lykurg, selbst die Abstracta Reiter, Jäger, Hipparch sind fast nur im äusseren Rahmen der groben Thatsachen verschieden, innerlich aber von einer erstaunlichen Familienähnlichkeit oder besser Schablonenhaftigkeit. Ueber diese blendend weissen Mustertypen, die selbst im Freiesten, Persönlichsten, Zufälligsten, im Scherz sich gleichen[2]), huscht kein leiser Hauch von Tadel, denn der Tadel würde ja charakterisiren und Charakteristik, individuelle Einschränkung der Fähigkeiten, Eigenschaften, Leistungen — das lag nicht im Können dieses Idealmalers und eigentlich auch nicht in seinem Wollen.

Bei einer Monographie über eine im Streit der Parteien schwankende Persönlichkeit wie Sokrates war es an sich sehr schwer, die Objectivität zu wahren. Aber sehen wir doch Xeno-

---

[1]) Vgl. Zeller, Archiv. f. Gesch. d. Philos. I, S. 4 f.

[2]) Die xenophontischen Helden lieben alle den Scherz (vgl. das Symp. Mem. I, 3, 7. IV, 1, 1. Oec. XI, 3—7. XX, 29. Cyr. I, 3. II, 2. V, 2, 18. VI, 1, 2—6. VIII, 4, 17—23. Anab. IV, 6, 14 ff. VII, 3. Hell. II, 3, 56. Ages. VIII, 2), namentlich als scharfe gegenseitige Neckerei bei den Mahlzeiten und Festgelagen — wohl ein spartanischer Zug, der das xenophontische Symposion (vgl. auch Cyr. II, 2. V, 2, 18. VIII, 4) gegenüber dem platonischen charakterisirt. Meist sind es sehr derbe, bisweilen auffallend ähnliche (vgl. z. B. Symp. V mit Cyr. VIII, 4, 17—23) Spässe, die Xenophon für gewinnreich und zur Tugend anregend erachtet (vgl. Symp. Mem. I, 3, 7. IV, 1, 1 und Cyr. II, 2, 1).

phon mehr objectiven Gegenständen gegenüber. Wie geht er gleich für den Hipparchen, für den lakedämonischen Staat ins Feuer! Wie malt er im Hiero Alles erst mit dem Tyrannen schwarz in schwarz, dann mit dem Weisen im optimistischen Rosenschein! Und baut er nicht am Schluss des Cynegeticus geradezu auf die Jagd die Tugend? Auch über den Historiker Xenophon sei nur an die bekanntesten Thatsachen erinnert. Wie häuft er in der Anabasis so parteiisch alles Licht auf die Einen, Klearch, Proxenos etc., und alle Schatten auf die Anderen, wie Menon, Neon etc. Die glänzende Charakteristik des Empörers Kyros erreicht Xenophon durch Verschweigen wichtiger Thatsachen, ein Umstand, der, wie man bescheiden sagt[1], auf die unbezweifelte Wahrheitsliebe unseres Historikers immerhin ein etwas bedenkliches Licht wirft. Aber wenn er sich selbst vom III. Buch an als Alles beherrschende Persönlichkeit herausstellt, — wie verträgt es sich mit dieser gewaltigen Rolle, dass Diodor, der nach anderen Quellen, wohl nach Sophänetus, einem anderen — von Xenophon selten und unfreundlich citirten — strategischen Theilnehmer der Expedition erzählt, den Namen Xenophon's gar nicht erwähnt? Und nun gar die Hellenika! Man braucht nicht mehr mit Niebuhr'scher Schärfe gegen die darin sich aussprechende „hassenswürdige Tücke des Renegaten", die mit „unbegreiflicher Verblendung" festgehaltene „Vergötterung des spartanischen Mummenwesens" zu eifern. Es sieht heute Jeder, wie Xenophon die athenischen und thebanischen Grössen leiden lässt unter seiner Vorliebe für die spartanischen, darunter solche, die sonst von Keinem gewürdigt werden wie z. B. Derkyllidas. Schon 1876 constatirt Nitsche[2]), dass die Objectivität der Hellenika von allen Forschern (ausser Breitenbach) beanstandet wird. Beispielsweise sagt die jüngste griechische Literaturgeschichte (Sittl): „Xenophon's griechische Geschichte ist ein trauriges Zeugniss, wie man aus Parteileidenschaft die Flecken der eigenen Sache verschwieg und den Gegner kleinlich herabsetzte" (II, 437). Wie die Anabasis so sind auch die Hellenika „kein rein historisches Werk, sondern eher eine Tendenzschrift" (440). Sie „machen weder dem Charakter noch der historischen Anlage Xenophon's Ehre" (441). „Es stände schlimm um die griechische Geschichte jener Zeit, wenn Xenophon's Hellenika allein erhalten wären" (442). Durch

[1]) Sander a. a. O. S. 15.
[2]) Zeitschr. f. Gymnw. S. 65.

die Hellenika bekundet er, „dass ihm der historische Sinn, die Empfindung für das Wichtige abgeht. In Wirklichkeit bekundet Xenophon eine auffallende Vorliebe für Nebensachen, wobei seine persönliche Vorliebe mitspielt. Dagegen tritt vieles Wichtige ganz zurück, weil es kurz oder unklar mitgetheilt wird“ (443). Diese scharfen Urtheile über die Hellenika werden mehr oder minder von allen Forschern getheilt Wie unpsychologisch, dass man trotzdem mehr oder minder am Glauben an die gewissenhafte Treue der Memorabilien festhält und doch wieder von ihnen in philosophischer Hinsicht dasselbe zugibt, was das letzte Citat in historischer von den Hellenika behauptet! Wie Xenophon in den kleinen theoretischen Schriften Epänetiker ist, so zeigt er sich in den historischen als Panegyriker und, wo es nöthig, Apologet für seine Freunde, während er Andere tief in Schatten stellt. Aber er gibt sich ja ausdrücklich als Panegyriker im Agesilaus, dessen Abweichungen von den Hellenika „nur zeigen, Xenophon verstehe nicht schlechter als die professionsmässigen Panegyriker, den Stoff für seine Zwecke umzumodeln“ [1]). Sind etwa die Memorabilien kein Panegyrikus? Drängen sie nicht noch viel mehr zu subjectiver Parteinahme, weil sie zugleich apologetisch sind? Wenn Xenophon in den anderen Schriften die Objectivität abgeht, er überall sich als tendenziöser Panegyriker und Parteimann entpuppt, sollen wir gerade die Memorabilien als die objective Quelle für Sokrates gelten lassen, die doch zum Wenigsten feste Thatsachen und Resultate, vielmehr das weichflüssige Material der Gedanken und Reden bieten, das selbst die besten antiken Historiker mit der denkbar grössten Freiheit behandelten? Auch in den anderen Schriften meisterte der Panegyriker den Biographen, dass er sein historisches Gewissen schweigen hiess. Aber es blieb nicht beim zeitweiligen Verschweigen und Färben, wenn es sich um *λόγοι* handelte, für die es keinen Anhalt und keine Controle gab als die durch Jahre geschwächte Erinnerung — hier drängte der in Xenophon so allmächtige panegyrische Trieb geradezu zur freien Erfindung. Wer mochte es ihm verargen, wenn er im Feuer der Beredsamkeit, da es nur galt, den Helden recht tüchtig auszuschmücken, das echte fremde Gold mit dem eigenen Talmi untermengt ausströmen liess? Wenn es nur glänzte — und Xenophon war kein Münzkenner! Wenn er ein sokratisches Thema kannte und wusste, dass der weise Sokrates gut

---

[1]) Sittl, S. 447.

darüber gesprochen, warum sollte er dieses zu fälschen glauben, wenn er ihm alle die Argumente lieh, die seinem Horizonte die besten schienen? Viele solcher eigenen Fictionen mochten unbewusst der Feder des Apologeten einfliessen, aber viele entsprangen dem bewussten Plane des panegyrischen Dichters. Xenophon's weites historisches Gewissen und lebendige Fictionskraft liessen die blosse Enkomiastik weit hinter sich und machten ihn zum Dichter. Sein grösstes Werk ist ein — Roman[1]. Dem Cyrus der Geschichte setzt er ein fremdes, gänzlich fingirtes Geistesleben in die Brust, dessen breite Aussprache das Wenige, was er von der Geschichte entliehen, fast gänzlich verschwinden macht. Selbst zugegeben, dass die grössere historische Nähe des Sokrates Vieles verändert — soll denn Xenophon in den Memorabilien, die doch der Cyropädie so verwandt sind in den vorgetragenen Anschauungen und im Charakter einer epänetischen Monographie, die Eigenschaften gänzlich verleugnet haben, die er dort so lebendig bethätigt hat? — Noch freier entfaltet sich der dichterische Fictionstrieb des Xenophon im Hiero, der mit dem grössten Theil der Memorabilien das dialogische Element gemein hat. Es wird Niemandem einfallen, dem Inhalt dieses Gesprächs für die historischen Persönlichkeiten des Hiero und des Simonides mehr zu entnehmen als die allgemeinen Signaturen eines Tyrannen und eines weisen Mannes. Aber weiter! Ist nicht Sokrates bereits offenkundig in den Bereich xenophontischer Fictionen gezogen, wenn nicht in den Memorabilien, so doch, wie jetzt allgemein zugestanden wird[2], im Symposion und im Oeconomicos? In welche Bedenklichkeiten verwickelt sich die Anschauung, die das letztere leugnen

[1] So nennt ihn Hildebrand (Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 227), der auch S. 228 andere übereinstimmende Citate bringt. Der Widerspruch Hartman's (Anal. Xenoph. nova S. 5) hiergegen beweist nichts, schon angesichts der poetischen Licenz, mit der Xenophon die geschichtlichen Facta behandelt, den Krieg gegen die Meder und Astyages' Entthronung verschweigt, die Gestalt des Kyaxares fast frei erfindet, die Daten der Eroberung von Sardes und von Babylon verrückt und sonst möglichst wenig Daten und Namen nennt.

[2] Als ein Gemisch von freier Dichtung und historischer Wahrheit hat namentlich Schenkl (a. a. O. III, S. 44) das Symposion anerkannt und — nach seiner eigenen Angabe — schon vor ihm K. Fr. Hermann (Marburger Progr. 1834 p. VII, 1841 p. VII). Auch vom Oeconomicus, der ja die skilluntischen landwirthschaftlichen Erfahrungen des Xenophon voraussetzt, sagt Schenkl (III 24) geradezu: von historischer Treue kann bei diesem Werk am wenigsten die Rede sein, das ganz ein Eigenthum des Xenophon ist. Auch Ranke (a. a. O. S. 10) und Nitsche (a. a. O. 27 f.) hatten den stark fictiven Charakter

will[1])! Da soll das ganze Gespräch ein wirklich geführtes sein und doch soll die Gestalt des Ischomachos, die nach den einleitenden sechs Capiteln die Herrschaft über das Gespräch an sich reisst, wahrscheinlich erfunden sein! Da soll[2]) das Gespräch durchaus sokratischen Charakter tragen und doch sollen die ökonomischen Lehren, die den Hauptinhalt bilden, erst skilluntische Erfahrungen des Xenophon sein! Da sollen die kindlichen Aeusserungen von Staunen und Errathen, von Nichtwissen und Jasagen, welche die klägliche Rolle des Sokrates von Cap. VII an ausmachen, werth gewesen sein, Jahrzehnte hindurch im Gedächtniss des Xenophon treu bewahrt zu werden! Da soll im I. Theil Sokrates, diese echt städtische Natur, die nur auf Markt und Strasse heimisch war, von der Behaglichkeit schwärmen, mit der es sich auf dem Lande bei munter loderndem Feuer — überwintern lässt etc.[3])! Da soll Sokrates es unerklärlich finden, wenn ein freier Mann irgend ein Besitzthum einem Landgut vorzieht oder irgend eine Beschäftigung angenehmer oder für das Leben nützlicher als den Landbau gefunden hat[4])! Und weiter soll er[5]) seitenlange Details aus dem Staatshaushalt und der politisch-militärischen Organisation des Perserreichs zum Besten geben, soll sich für den jüngeren Cyrus als den vorzüglichsten Herrscher begeistern, soll sogar Stellen aus — der Anabasis wörtlich citiren[6]) und von Cyrus nicht nur eine ausführliche Anekdote, sondern auch seinen Tod bei Cunaxa berichten, und das Merkwürdigste ist, dass Xenophon, der bekanntlich zwischen dem Tode des Cyrus und dem des Sokrates den Rückzug in Asien leitet, bei dieser Unterredung gegenwärtig gewesen sein will (I, 1)! Nicht ganz verständlich bleibt es, weshalb das grosse Interesse, das Sokrates hier den Einzelheiten des Landbaus entgegenbringt, ihn nicht zu einem Wechsel des Berufs bekehrt hat. Aber vielleicht genügte es ihm, seinen Hausbesitz von

der Schrift erkannt. Vgl. auch Sander a. a. O. S. 38 und Gilbert a. a. O. p. 75: nemini posset dubium esse, quin sua Socrati imputaret. Vor Allem erklärt nun auch Zeller S. 95⁴ den Oeconomicos und das Symposion „als philosophische Dichtungen nach Art der platonischen".

[1]) Das Höchste an Naivetät leistet hierin J. D. van Hoëvell, de Xenophontis philosophia, 1840, S. 26—31, der behauptet, dass Xenophon den Sokrates auch im Oecon. nichts sprechen und thun lasse, was er nicht wirklich gesprochen und gethan hat!

[2]) Dieser Gegensatz findet sich namentlich bei Breitenbach a. a. O. S. 12 f.

[3]) Oec. V, 9. [4]) ib. V, 11. [5]) c. IV.

[6]) ib. § 18 f., vgl. damit Anab. I, 8, 5. 27. I, 9, 29.

fünf Minen Werth nach dem von Ischomachos ausgeführten System einzurichten und der Xanthippe die Pflichten einer idealen Hausherrin beizubringen durch eine vergleichende Argumentation, die bald in die Geheimnisse der Bienenstöcke (VII, 32 ff.), bald in die Marschordnung der Bogenschützen, Packknechte und Esel im Kriege (VIII, 4 ff.) eindringt. So wenig besass Xenophon die Herrschaft über die ausströmenden Associationen seines Denkens! Xenophon will seine ökonomischen Erfahrungen zur Aussprache bringen und redet in der Rolle des Oekonomen Ischomachos. Aber Ischomachos der Oekonom redet zeitweilig wieder, als ob er Xenophon der Feldherr wäre! Militärische Erörterungen in einem Gespräch zwischen einem Hauswirth und seinem Weibe über Unterbringung der Hausgeräthe!

Wir wollen durch ein gewissermaassen abschreckendes Beispiel illustriren, wohin es führt, wenn man den Xenophon in seiner Darstellung des Sokrates zu sehr beim Worte nimmt und überhaupt zu systematischer Treue seinen schriftstellerischen Zwecken gegenüber zwingen will. C. Lincke hat den „Oeconomicus" (1875) einer gründlichen Untersuchung unterzogen, als deren Resultat sich ihm die Nothwendigkeit ergab, etwa ein Drittel des Ganzen als unecht auszuscheiden, darunter gerade die Hauptmasse des I. Theils, in welchem Sokrates noch Herr des Gesprächs und nicht bloss bewundernder Zuhörer des Ischomachos ist. Und die zwingenden Gründe für solche Textzerstückelung? „Er (Sokr.) übernimmt dieselbe (die Darlegung) trotz seiner vorher erklärten Weigerung, welche nicht nur auf bescheidener Zurückhaltung, sondern auch auf unverhohlener Unkenntniss des Lehrgegenstandes beruhte. Ist es nicht ungereimt, dass er trotz dieser Weigerung weiter docirt? Wie lächerlich ist die gedankenlose Anmaassung, dass er unmittelbar nach seinem Geständniss über seine Unerfahrenheit in der Oekonomik nichtsdestoweniger seine eigene Meinung über wirthschaftliche Angelegenheiten an den Mann zu bringen sucht? So in dem V. Capitel über die Pferdezucht. — Klingt das nicht wie Sachkenntniss und eigene Erfahrung? Was ist denn aber auf solche Rathschläge zu geben, wenn man bedenkt, dass Sokrates kurz zuvor (II, 11. 13) auf das Bestimmteste erklärt, er habe niemals Pferde, Land, Schafe, Geld oder sonst etwas besessen, woraus Gewinn zu erzielen sei, wisse also auch nicht damit umzugehen. Den Landbau rühmt er im fünften Capitel wie nur der passionirteste Landwirth. (Quam copiose ab eo agricultura laudatur! ruft Cicero —. Das über-

schwängliche Lob des Landbaus, der nicht bloss seiner natürlichen und unmittelbaren Vortheile wegen, sondern auch als die Quelle verschiedener Tugenden und als die Existenzbedingung der übrigen τέχναι gepriesen wird, ist im Munde des Sokrates, der von Landwirthschaft gar nichts versteht, höchst befremdlich und nichts als Phrase.“ S. 57 f. Ferner: „Das Eigenthümliche dieser Schilderung beruht darin, dass Sokrates den Landbau in die engste Wechselbeziehung zur Kriegskunst setzt: die betreffenden Einrichtungen in Persien rühmt er darum, weil sie ihm zur Sicherung der militärischen Herrschaft und Ordnung nicht minder als zur Förderung des Landbaus geschaffen zu sein scheinen.“ S. 65. „Die Vorliebe für militärische Angelegenheiten, die Beschreibung von persischen Parkanlagen, die Unebenheiten der Disposition, die Lobreden auf Cyrus, der gleich dem König nicht als Vorbild für Kritobulos genannt werden durfte — alles dies zeigt uns nicht Sokrates als Lehrer der Erwerbskunde, sondern als einen Wirrkopf, der nicht weiss, was er seinem Zuhörer schuldig ist. Nirgend erfahren wir, ob und warum er die Erlernung der Kriegskunst als eine wesentliche Bedingung für die Wohlfahrt des Kritobulos betrachtet wissen will.“ S. 69. Auch später tadelt er, „dass Sokrates durch Erheuchlung von Kenntnissen, die er nach seiner eigenen Aussage nie zu erwerben Gelegenheit gehabt, sich selbst widerspricht“ und „inconsequent“ handle, eigene Lehren über Gegenstände der Oekonomik zu geben und noch mehr in Aussicht zu stellen. „Höchst erstaunlich ist die Dreistigkeit, mit der er durch seine anscheinend selbständige Behandlung hauswirthschaftlicher Fragen dem Ischomachos vorgreift, der sich über Bau und Einrichtung des Hauses, über Ausbildung und Thätigkeit der Frau, kurz über die meisten der von Sokrates berührten Fragen völlig befriedigend ausspricht — was Sokrates selbst am besten wusste, da er sein ganzes Gespräch bereits Wort für Wort im Kopfe hatte.“ Sokrates erscheine durch diese „abgeborgte“ Weisheit „verächtlich“. S. 82 f. Ausser III, 1 bis VI, 11 im sokratischen Theil will Lincke acht grössere Stücke aus den Reden des Ischomachos ausscheiden, zumeist weil sie Abschweifungen auf militärisches Gebiet enthalten[1]). Da er in allen Interpolationen dieselbe Hand erkennen will, so nennt er als „in-

[1]) VIII, 3—8. XI, 24. XX, 6—9. IX, 15. XIV, 4 ff. XI, 12. 13. XV 4—9. XXI; vgl. S. 99—104. 119 f. 127.

dividuelles Kennzeichen des Bearbeiters die Wahl der militärischen Beispiele. Ferner die contrastirende Art der Darstellung fähiger und unfähiger Befehlshaber" [1]. „Noch weniger lässt sich verkennen, dass sowohl die principielle Verbindung der beiden *τέχναι*, des Landbaus und der Kriegskunst, im Widerspruch mit der Einleitung, als auch die fortwährende Rücksicht auf die Kriegskunst im Widersprach mit dem Zusammenhang bei jeder einzelnen Stelle demselben subjectiven Interesse eines verschrobenen Kopfes zugeschrieben werden muss" [2]. Fernere Kennzeichen des Interpolators sind für Lincke die ganz unbegründete Rücksicht auf persische Verhältnisse [3], der bloss paränetische Charakter z. B des V. Capitels [4], Wiederholungen derselben Gedanken in der Schrift selbst und Parallelen mit der Cyropädie [5], die einseitige Ueberschätzung des Landbaus, die ihn die eigene Disposition vergessen lässt. Capitel XXI erklärt er für unecht, weil nicht zu begreifen sei, „was gerade die Herrschfähigkeit so besonders wichtig erscheinen liess, dass sie zum Schlusse den Vorzug vor allen anderen Gesichtspunkten erhielt". Endlich stösst er in seinem „strengen Verfolgen des Gedankenganges" unzählig oft auf „Abschweifungen ohne Zusammenhang", „unlogische, unsystematische Ablenkungen", „grobe Dispositionsfehler", „unnütze", „völlig unnütze" und „unstatthafte" „Anhängsel", „falsche" und „mangelhafte Uebergänge", „fehlerhafte, in den Gedankenkreis nicht gehörige Beispiele", Fälle von „Gedankenlosigkeit wider den Plan" und Verstösse gegen „die vernünftige Ordnung", „Widersprüche in der Ausführung" und Ungenauigkeiten namentlich in der Recapitulation, für die der Interpolator „ebenso viel Vorliebe als Ungeschick verräth" [6]. Lincke erkennt denselben Interpolator wieder in den Capiteln XII und XIII des Cynegeticus, deren Echtheit nach ihm „Niemand behaupten kann". Denn — „die Logik des Verfassers wird — so undurchsichtig und der Gedanke etc. in so unpraktischer und vagirender Weise behandelt, dass es — unmöglich ist" — [7]. Man solle „sich den Gedanken-

[1] S. 127. [2] S. 130.

[3] Xenophon müsse am deutlichsten gefühlt haben, wie wenig Gewähr über persische Zustände die Person des Sokrates biete und wie der Schein der Autopsie an ihr befremden müsse. S. 87 f. vgl. S. 58 f. 68. 105 ff.

[4] S. 73 f.

[5] S. 82 ff. 111 ff. 124. S. 77. 109 f. 126.

[6] vgl. S. 62. 73—79. 99 f. 111—117. 121 ff.

[7] S. 131—135

kreis des Herausgebers vergegenwärtigen, der vom Landbau, vom Kriegsdienst und von der Jagd in einem Athem spricht". Wir wollen nun nach Lincke's Recept, das zusammengesetzt ist aus allen Kriterien der Unechtheit, den merkwürdigen Herausgeber, den Autor der „Interpolationen" suchen. Er muss folgende Bedingungen erfüllen: der Eifer für seine subjectiven, meist praktischen Interessen muss ihm höher stehen als die Freude an der Systematik, sodass er oft jenen zu Liebe die logischen und formalen Zusammenhänge durchbricht. Zum geschulten Kunstschriftsteller fehlt ihm die Geschlossenheit der Form[1]), zum Theoretiker die Geschlossenheit des Denkens. Eine starke Vorliebe für das Kriegswesen, speciell für die Feldherrnkunst, kann er niemals unterdrücken. Ebenso merkwürdig ist seine Antheilnahme an persischer Geschichte und persischen Zuständen und speciell am Leben des jüngeren Cyrus. Er ist von überquellender Begeisterung erfüllt für die Landwirthschaft, und nimmt Interesse an der Jagd und an der Pferdezucht. Auffallend ist auch seine Betonung der zum Herrschen nöthigen Fähigkeiten. Bisweilen ist seine Darstellung eine bloss paränetische. Manche Gedanken erinnern stark an die Cyropädie. Er muss, wie Lincke selbst zwingend nachweist[2]), vor 338 geschrieben haben. Die Sprache zeigt, wie er ebenfalls nachweist[3]), bis in die feinsten Eigenheiten die grösste Aehnlichkeit mit der Xenophon's, wie sie gar nicht erlernt werden kann —. Jedermann wird nun lachend gestehen, der so beschaffene Autor sei kein Anderer als — Xenophon. Xenophon, der eifrige Praktiker, der Führer der Zehntausend, der Landwirth von Scillus, der Verfasser der „Jagd" und der „Reitkunst", der im Agesilaus, im Oeconomicus, in der Cyropädie und im Hiero sein Herrscherideal paränetisch entfaltet und der alle seine Schriften in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts verfasst hat. Lincke's Kriterien der Unechtheit ergeben die denkbar beste innere und äussere Charakteristik Xenophon's. Lincke aber will den gleichnamigen Enkel Xenophon's als Autor unterschieben, über den er aus einer Stelle[4]) Kunde schöpft, die weder be-

---

[1]) Obgleich sich in den allerdings mangelhaften Dispositionen und Recapitulationen die Spuren des rhetorischen Unterrichts verrathen. Vgl. oben S. 21 Anm. 1.

[2]) S. 97. [3]) S. 162.

[4]) Photios bibl. 260 „*γεγόνασι δ'αὐτοῦ* (des Isokrates) *ἀκροαταὶ καὶ Ξενοφῶν ὁ Γρύλλου καὶ Θεοπόμπος ὁ Χῖος καὶ Ἔφορος Κυμαῖος οἷς καὶ ταῖς*

glaubigt noch für seine Annahme günstig ist. „Bei keinem Lehrer in Athen", sagt Lincke, „hätte der Unterricht zur Annahme so auffälliger Eigenheiten (Xenophon's) geführt"; aber der jüngere Xenophon hatte ja nach Ausweis jener Stelle einen Lehrer in Athen: den Isokrates. Und der, wie es scheint, sehr eifrige und abhängige Schüler des Isokrates soll des Grossvaters Eigenheiten festgehalten und weder den classischen Atticismus noch die Systematik des Kunstschriftstellers erlernt haben? Was war wohl dem fleissigen athenischen Rhetorenschüler der Krieg und die Feldherrnkunst, Persien mit dem jüngeren Cyrus, die Landwirthschaft und die Jagd und die Pferdezucht?

Die kritische Methode, von der hier ein Beispiel gegeben wurde, verurtheilt mit einem Schlage Alles, was irgend die Systematik ärgert; sie ist rasch bei der Hand mit den Prädicaten: „elend", „verwirrt", „lächerlich", „unleugbar widersinnig", „Stümper", „Zerstreutheit", „Stumpfsinn", „Unsinn", „Blödsinn", „enorme Ungereimtheiten", „denkbar grösste Albernheit"[1]). Sie vergisst, dass sie Alles, was sie im Eifer des Ausstossens so benennt, nachher wieder in einem denkenden Kopfe, in dem des Interpolators, vereinigen will. Sie vergisst, dass die weiten Abschweifungen der freie associationsreiche Autor viel besser erklärt als der kleine Interpolator, der sich in dessen Bahnen zu verstecken sucht. Welcher Interpolator wird so geistreich oder so wahnwitzig oder so dreist sein, bei der Landwirthschaft stets von der Feldherrnkunst zu reden und an eine Abhandlung über die Jagd einen Excurs über Sophistik und Tugend zu hängen?

Nicht ohne Grund haben wir bei dem Oeconomicus und bei Lincke's Untersuchung so lange verweilt. Die letztere zeigt, wie sich Xenophon vor dem Richterstuhl einer Kritik ausnimmt, die in den Werken gräbt und darüber den Autor vergisst. Jene Untersuchung ist in ihrer Methode durchaus berechtigt und in den Resultaten fruchtbar, nur in den Consequenzen und auch in den Werthurtheilen geht sie fehl. Dass es dem Oeconomicus oft an innerer Uebereinstimmung gebricht, ist richtig; aber es bezeugt das nicht den Interpolator, sondern es charakterisirt den Xenophon. In der Psyche des Autors kann mancher Gedankenbund geschlossen sein, der in den Handbüchern der Logik und Syste-

ἱστορικαῖς προυτρέψατο χρήσασθαι πρὸς τὴν ἑκάστου φύσιν ἀναλόγως καὶ τὰς ὑποθέσεις τῆς ἱστορίας αὐτοῖς διανειμάμενος."

[1]) Diese Bezeichnungen finden sich bei Lincke S. 75—86.

matik nicht verzeichnet steht. Was wir der Untersuchung Lincke's entnehmen, ist die Bestätigung, dass sich der producirende Geist Xenophon's nicht in die Fesseln der Systematik schlagen lässt, auch nicht in die Fesseln selbstgewählter schriftstellerischer Zwecke und Formen. Er nimmt eine Maske an, aber nur, um sie fortwährend zu lüften. Dem Weibe des Ischomachos docirt er Feldherrntaktik [1]) und dem auf Hauswirthschaft erpichten Kritobulos — persische Geschichte. Sokrates redet wie Ischomachos, Ischomachos wie Cyrus und alle zusammen wie Xenophon. Er gibt Dispositionen, aber er kehrt sich nicht daran, er gibt Recapitulationen, aber er recapitulirt, was er nicht gesagt hat [2]). Mit einem Wort, er verspricht, was er nicht hält, und gibt, was er nicht versprochen. Wo er nicht den eisernen Stoff der Thatsachen greift, wie in der Anabasis und noch mehr in den Hellenika, sondern weiches Gedankenmaterial, da schmelzen ihm alle Formen, die er fassen und halten will, unter dem warmen Hauch seiner lebendigen Subjectivität. Er kann sich auf die Dauer nicht geistig objectiviren, sich nicht vergessen in einer fremden Rolle, die ausschwärmenden Associationen seines erfahrungsreichen Geistes nicht unterthan machen einem objectiven Zweck, einem systematischen Plan [3]), er kann sich nur selbst treu bleiben. Und er soll der Sokratik ein treu dienender Berichterstatter sein? Die Kritik hat ihn ernst genommen — und er ist doch nur ein Spaziergänger im geistigen Leben, der nicht geschaffen ist zu strenger Geisteszucht und selbstloser Gewissenhaftigkeit.

Wer wollte behaupten, dass der Mund des Sokrates im Oeconomicus gar nichts Sokratisches ausspricht? Es erging vielleicht dem Xenophon, wie es dem Plato oft genug in seinen Dialogen erging. Wenn die Schüler an eine Untersuchung herangehen, steigt ihnen das Bild des verehrten Meisters auf. Sie beginnen damit, es in treuen Zügen hinzuzeichnen, und bemühen sich, der oft gehörten und bewunderten Methode zu folgen; allmählich aber schleichen sich fremde Gedanken in die sokratische Argumentation; Sokrates redet noch, aber immer mehr spricht aus ihm die nach freier Entfaltung drängende eigene Geistesarbeit des Autors und schliesslich bleibt nichts übrig, wenn man nicht das Bild des

---

[1]) Oec. VIII. IX, 15.

[2]) Lincke gibt fast auf jeder Seite ein Beispiel dafür.

[3]) Ueber eine Disposition der Memorabilien siehe das Spätere. Selbst Breitenbach gesteht, dass „von einem systematischen Zusammenhang nicht die Rede ist“.

Sokrates auf den Kopf stellen will, als die Rollen zu vertauschen und den Sokrates zum Schüler zu machen einer unter beliebigem Namen auftretenden fremden Weisheit (bei Xenophon Ischomachos, bei Plato Diotima, Pythagoreer etc.).

Memorabilien aber und Oeconomicus gehören als sokratische Schriften zusammen, innerlich, äusserlich und folglich auch in der Beurtheilung. Mag Schenkl Recht oder Unrecht haben mit seiner Vereinigung beider zu einem Werk, jedenfalls hat Xenophon ihren engen Zusammenhang, den anschlussbedürftigen Charakter des Oeconomicus [1]) unverkennbar angedeutet in dessen ersten Worten: *Ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου.* Gibt es nun den leisesten Rechtsgrund, Memorabilien und Oeconomicus derart zu trennen, dass diesem der weiteste Spielraum der Fictionen offen bleibt, jenem aber jeglicher fictive Charakter abgesprochen wird? Doch wohin die entgegengesetzte Auffassung, dass beide vereinigt und beide gar nicht fictiv sein sollen, führt, das zu erkennen, gibt uns der eben citirte Lincke in seinem neuesten Excurs (De Xenophontis libris Socraticis Progr. Jena 1890) Gelegenheit. Er hat einerseits aus seinen Studien über den Oeconomicus eine Vorliebe für diese Schrift gefasst, die er nennt der sokratischen Kunst testimonium gravissimum und eo magis idoneum, quod habet omnes in se numeros veritatis (S. 4 f.) — natürlich, nachdem Lincke von dem Kritobulosgespräch, das doch nur gemeint ist (S. 10 f.), den grössten Theil als unsokratische Interpolation ausgeschieden hat (S. 5). Andererseits hat er Krohn's taedium über den jetzigen Zustand der Memorabilien in sich aufgenommen (S. 11), nur dass er in der Skepsis vielleicht über jenen noch hinausgeht. Denn er lässt als sicher nur stehen, was nöthig ist, damit alles Uebrige davon abfallen kann: die eigentliche Apologie I, 1. 2 und natürlich den gewaltig hochgestellten Oeconomicus (vgl. auch S. 10. 14 f.). Als Verbindungsglied zwischen beiden kommt ihm noch I, 3, das Gespräch mit Kritobulos, dem ersten Gesprächspartner im Oeconomicus, gelegen. Und alles Uebrige? Alles Uebrige soll in seiner jetzigen Verfassung einem Späteren gehören, der Xenophon's weitere unvollendete Aufzeichnungen sokratischer Gespräche gesammelt, nach Gutdünken geordnet und mit Fabrikaten eigener Erfindung bereichert hat — derart, dass die Scheidung des xenophontischen Originals und der inepta additamenta nicht

[1]) ebenso wie den des Symposion I, 1.

mehr möglich ist. Dieser Herausgeber wird dem Xenophon wieder sehr nahe gerückt: es ist der uns schon bekannte propinquus, familiaris des Xenophon, dessen Mängel er als Sündenbock, als verantwortlicher Redacteur auf sich nehmen muss. In seinem Uebereifer hat dieser als navus, sollers, industrius geschilderte Mann Xenophon's Ordnungsprincip ganz über den Haufen geworfen, seine Tendenz (die beste Vertheidigung des Sokrates) in ein freies Erzählen von Sokrates verkehrt und oft, namentlich im IV. Buch, ganze Dialoge hinzugedichtet, so dass dieser von Gesprächen zu „triefen" scheint. Wesshalb Jener all dies Unglück anrichtete und wesshalb seine zerstörende Hand gerade die „ersten" Aufzeichnungen Xenophon's (nach L. Mem. I, 1—3 und Oec.) mehr verschonte als die späteren, die nicht mehr herzustellen sein sollen, ist nicht gesagt und auch nicht abzusehen. Aber wenn dieser Herausgeber schon ein merkwürdiger Kopf ist, so finde ich Xenophon in seinen Ueberbleibseln noch viel merkwürdiger. Er will Sokrates auf's Beste vertheidigen und schreibt dazu 20 Capitel (die ersten und treuen Socratica Xenophon's sollen, wie gesagt, Mem. I, 1—3 und Oec. mit Ausschluss von Cap. III—VI sein), von denen nicht weniger als 15 Sokrates nur als Schüler in der ihm wahrlich fremden ökonomischen Technik zeigen, also gar nicht Sokrates, sondern Ischomachos charakterisiren. Begreift denn Lincke nicht, dass die dialogische Schattenrolle des Sokrates im Haupttheil des Oeconomicus erst möglich ist, nachdem er bei Xenophon schon eine grössere dialogische Vergangenheit hat, dass der Ueberschuss des rein xenophontischen Stoffes und die bloss formale Sokratik im Ischomachosgespräch herausgewachsen sein muss aus einer schon sehr viel und lebendig entfalteten dialogischen Bewegung des sokratischen Typus? Aber wenn es nur sein Bewenden hätte mit jener Scheidung zwischen den paar echt xenophontischen Capiteln und jener dunklen Masse, in der sich Xenophontisches mit kurzen und capitellangen Interpolationen des Herausgebers unlöslich mischt! Doch Lincke sucht z. B. in I, 4 mit Krohn einen Stoiker, mit dem doch jener familiaris und Nachlasserbe Xenophon's, der nach der Untersuchung über den Oeconomicus (S. 97) vor 338 gearbeitet haben soll, nicht identisch sein kann — er müsste denn die erst ein Menschenalter später gegründete Stoa sammt ihrer Terminologie prophetisch vorausgeahnt haben. Aber Lincke lässt uns nicht einmal seinen Rest xenophontischen Textes intact. Er soll unvollendet sein — natürlich, denn der

Oeconomicus kann die Sokratik nicht abrunden. Er soll in sich selbst noch sehr correcturbedürftig sein, auch soll z. B. der Schluss von I, 3 unecht sein und manche unausgeglichene Inconsequenz soll zeigen, dass der Text unfertig und von Xenophon noch gar nicht zur Herausgabe bestimmt war, — kurz selbst was uns Lincke noch lässt, und das sind von den 54 Sokrates charakterisirenden Capiteln in den Memorabilien mit Einschluss von Symposion und Oeconomicus (bis Cap. VI) nur 5, selbst dieser winzige Rest sinkt in den Abgrund der Ungiltigkeit. Es gibt allerdings viel zu corrigiren; z. B. Mem. I, 3 und Oec. I sollen an einander gekettet werden, aber dort tritt Xenophon als Gesprächsfigur auf und hier lässt er seine blosse Zeugenschaft in der ersten Person — sich fortsetzen; er vergass vollständig, dass ihn erst der Stoiker von I, 4 als Zeugen in der ersten Person einführen musste (§ 2). Gewiss, Xenophon hätte dergleichen corrigirt — ut erat diligentissimus, wie Lincke sagt. Ist solche Vergewaltigung eines Textes in der Geschichte der Wissenschaft erhört? Man zerreisst einen grossen Text, behält zwei Fetzen übrig, klebt sie unpassend aneinander und wirft das auch noch schliesslich weg als ungiltige Skizze. In der Hauptmasse eine unlösliche Mischung von Echtem und Unechtem, im Rest ein unfertiger Torso aus Xenophon's Studienmappe — das sollen die Memorabilien sein. Wir behalten überhaupt nichts Echtes und Rechtes, Alles wird so oder so entwerthet, dafür aber ist das Princip gerettet und siegreich erhebt sich über dem geopferten Text Xenophon's diligentia. Sie ist zwar nicht sichtbar, aber daran ist ein Anderer schuld, der das Meiste verdorben hat; sie ist zwar auch in dem Uebrigen nicht zu verspüren, aber sie wäre es doch, wenn Xenophon Zeit gefunden hätte, sie anzuwenden; er hat zwar fast ein halbes Jahrhundert Zeit gehabt (denn Lincke setzt die erste Aufzeichnung sehr früh hinauf), aber er wollte wohl zeigen, wie man eine Apologie in abgerissenen Stücken schreiben und dann immer liegen lassen kann. Achtung vor dem Text muss der Forschung erstes Gebot sein schon aus dem trivialen Grunde, weil man sich mit dem veränderten Text die Mittel raubt, den Boden wegzieht für die inhaltliche Erkenntniss — aber die moderne Kritik schaltet oft pietätlos mit dem Text, als wäre er Kinderspielzeug. Und doch hat die ganze neuere, in Krohn culminirende textfeindliche destructive Bewegung, die heute wohl trotz Lincke Fiasko gemacht hat, einen tieferen Grund — die Unhaltbarkeit der jetzigen Tradition. Lincke macht den letzten Versuch, den Xenophon

als systematisch treuen Apologeten und Historiker des Sokrates festzuhalten und er endet mit voller Zerstörung des textlichen Bestandes. Statt diesen zu zerbröckeln unter dem Druck jener vorgefassten Meinung von Xenophon, hätte man lieber dessen richtiges Autorenbild erst aus dem ruhenden Text herauslesen sollen. Lincke hat erkannt, dass in den Memorabilien nicht Alles Apologie aus Erinnerung, sondern Vieles Erzählung aus Erfindung ist. Musste aber darum ein mystischer, dem Xenophon nahestehender Herausgeber aus dem Text herausconstruirt werden; war es nicht einfacher, wenn man nur auch mit dem Auge des Psychologen und nicht bloss durch die Brille des systematischen Correctors las, jenen Herausgeber mit Xenophon eins zu setzen? Mag immerhin Xenophon bei Lincke in der diligentia und sonstigen Qualitäten eine schlechtere Censur erhalten, wenn nur der grausame Rothstift uns nicht den Text verdirbt!

Noch einen interessanten und eingehenden Versuch, die ganzen Memorabilien als treue systematische Apologie des Sokrates festzuhalten gegenüber den Zweifeln an ihrer rein historischen Absicht wie gegenüber dem Athetesenfanatismus, also den letzten Versuch zur Rettung der geltenden Tradition macht Döring (Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. IV, 34 ff. und Bd. V 61 f.). Gegenüber dem athetetischen Eifer, der zumeist aus der Annahme der Dispositionslosigkeit der Memorabilien hervorgehe[1]), will er den einheitlichen Aufbau der Schrift als Ganzes aufzeigen und die Disposition der Memorabilien als Hilfsmittel positiver Kritik aufstellen, wobei sich die meisten der verdächtigten Abschnitte als unlösbare Glieder eines einheitlich gedachten festgefügten Ganzen zeigen werden (IV, 37). Also Xenophon arbeitet überall nach strenger Disposition (S. 41); aber wie ergibt sich diese Disposition? Das Ganze ist eine Apologie des Sokrates, die in die Abwehr der Anklage (c. I, 1. 2) und die positive Rechtfertigung (alles Uebrige) zerfällt. Die Abwehr zerlegt sich wieder nach den beiden Anklagepunkten in zwei Theile (c. 1 und c. 2) und ebenso die positive Rechtfertigung, die ein Nützen des Sokrates 1. als unmittelbare Gesinnungsäusserung im Handeln (c. I, 3) und 2. als Belehrung (alles Uebrige) schildert. Das mag eine gute Disposition sein, aber es ist jedenfalls eine schlechte

[1]) Uebrigens thut hier Döring namentlich Schenkl Unrecht, der ausdrücklich gegen Dindorf's Annahme einer losen Aneinanderreihung der Capitel protestirt a. a. O. S. 123.

Disponirung. Oder wie soll man es nennen, wenn bei der ersten Scheidung 2 Capitel gegen 37 stehen und bei der zweiten Scheidung es sich herausstellt, dass die ersten drei Theile je 1 Capitel enthalten, der vierte aber — 36? Doch selbst diese Grunddisposition, die ja eigentlich nur eine Disposition für die ersten Capitel, aber nicht für die Hauptmasse der Memorabilien (von I, 4 an) ist, lässt sich nur mit sehr viel gutem Willen aufrecht erhalten. Dass der Titel fallen muss (IV, 36), da es sich ja um eine Apologie und keine Memorabilien handelt, ist das Geringste. Schlimmer ist, dass die einzelnen Theile in einander übergreifen. Schon I, 1 schildert Sokrates als *εὐσεβέστατος* im Reden und Handeln (IV, 38, V, 65 f.) und von I, 2, 1—8 gibt Döring zu, dass hier die Anklage nicht als Unterlage dienen könne, sondern Xenophon halb und halb dem positiven Theile seiner Apologie vorgreife (IV, 39). Aber kaum hat die Widerlegung des gerichtlichen Anklägers, an den Döring denkt, begonnen, so wird sie durch die Alkibiades-Kritias-Controverse unterbrochen, die sich Döring, hierin den Freunden der Athetese und der doppelten Redaction folgend, nur als späteres Einschiebsel, sei es des Xenophon, sei es eines Anderen, erklären kann (IV, 39 f. 58 f. V, 65 f.). Nachdem so mehr als zwei Drittel des Capitels (§§ 1—8 und §§ 12—48) ausgefallen sind, bleiben ca. 16 Paragraphen und mit Döring's subtiler Auslegung auch der Schluss für die Abwehr des Anklägers. Dass dieselbe sich an einzelne Punkte hält, ist selbstverständlich; ob sie darin vollständig ist, wissen wir nicht; dass die Reihenfolge der fünf Punkte besonders logisch ist — am Anfang und Schluss politische Momente, 2. und 3. sind in der Tendenz fast eins —, behauptet Döring nicht. Mit I, 3 soll nun der zweite Theil, die positive Schilderung des sokratischen *ὠφελεῖν*, einsetzen; allerdings erscheint das *ὠφελεῖν* schon vorher (I, 2, 61) und nachher in den Einleitungsformeln nur sporadisch. Speciell soll I, 3 das *ὠφελεῖν ἔργῳ* kennzeichnen; aber Döring muss sofort zum *ἔργον* das *λέγειν* hinzunehmen (S. 43), denn Sokrates spricht ja sehr viel in dem Capitel. So bleibt noch der Gegensatz zum *διαλέγεσθαι*; aber der zweite Theil des Capitels gibt ja einen echten und rechten Dialog. Dass derselbe in den Zusammenhang passt, erscheint Döring selbst eine so ungenügende Rechtfertigung, dass er an die Möglichkeit der Athetese denkt (IV, 44). Der Inhalt des Capitels soll den beiden Hauptpunkten der Anklage entsprechen; §§ 1—4 wohl dem ersten, aber das Uebrige den einzelnen Punkten des zweiten? Endlich aber kehrt ja das

ὠφελεῖν ἔργῳ auch weit später wieder (IV, 4, 1—4. IV, 5, 1. D. IV, 58. V, 60, vgl. auch vorher z. B. I, 2, 18), ebenso das λέγειν ohne Dialog (I, 5. I, 7. III, 9. III, 14 etc.). Wir haben also eine Disposition, die 1. den Stoff schlecht disponirt, 2. nicht ohne Gewaltsamkeit giltig gemacht werden kann und 3. nicht innegehalten wird — und bei alledem stehen wir noch vor c. I, 4; also, stofflich gemessen, ist es die Einleitung, die uns die Disposition verschlungen hat. Für die Hauptmasse der Memorabilien, für die ganze Schrift nach Abscheidung der ersten drei Capitel weiss Döring gar kein einheitliches Eintheilungsprincip anzugeben, sondern nur Gruppen von Capiteln unter je einem gemeinsamen Namen zusammenzubinden. Allerdings sind es sehr grosse Gruppen, namentlich die erste, für die Döring die geistreiche Hypothese aufstellt, dass darin die positive Rechtfertigung streng am Faden der Begründungspunkte der Anklage ablaufe (V, 61). Dieser Abschnitt soll I, 4 beginnen und sich (vgl. Arch. IV, 50) wohl bis III, 7 incl. erstrecken. Aber das letzte Stück, III, 1—7, soll dann der politischen Anklage entsprechen, die doch in I, 2 an erster Stelle steht und deren Nichtberücksichtigung Döring soeben (IV, 48) zu erklären gesucht hat. Er scheint auch das Bedenkliche eingesehen zu haben, denn Arch. V, 61 gibt er derselben Gruppe eine ganz andere Deutung und setzt II, 10 als Schlusscapitel des ersten Abschnitts. Aber auch nach dieser Beschränkung müssen wir sehr viel Bedenkliches hinnehmen, um Döring's These glaubhaft zu finden. Zunächst fehlen von den fünf Anklagepunkten in I, 2 zwei, der erste und der letzte. Dafür wird an zweiter Stelle in mehreren Capiteln ein Punkt abgehandelt, den gar nicht die Anklage, sondern nur Xenophon berührt. Doch die einheitliche Behandlung dieses Punktes in den Capiteln I, 5. I, 6. II, 1 (wesshalb diese mehrfache Behandlung, sagt Döring nicht) wird durch andersartige Stücke (I, 5, 6. I, 7 und vielleicht II, 1, 5) durchbrochen, für die Döring wieder nur die Gewaltmittel der Umstellung oder Athetese zur Hand hat (IV, 47). Ich meine, dass doch mindestens ebenso nothwendig das zweite und das dritte Gespräch mit Antiphon (I, 6, 11—15) abgeschieden werden müssen, da sie mit der Selbstbeherrschung nichts zu thun haben. c. I, 7 soll seine richtige Stelle vor III, 1 als Einleitung zu dem Abschnitt III, 1 bis III, 7 haben und von dem späteren Redactor an den Schluss des I. Buches verschoben sein, um dieses um drei bis vier Seiten zu kurz gerathene Buch gegenüber dem um ebensoviel zu lang ge-

rathenen III. Buch um — eine Seite zu verstärken (V, 63 f.). Wenn man überhaupt ein so eigenthümliches Motiv gelten lassen will, kann man fragen: warum griff Jener nicht lieber zu den beiden Schlusscapiteln des III. Buches, die 1. nach Döring an ihrer jetzigen Stelle weit unabhängiger sind als es I, 7 an seiner rechten Stelle wäre, die 2. vortrefflich zwischen I, 5 resp. 6 und II, 1 passen, da sie auch von der Selbstbeherrschung handeln, und mit denen dort 3. sich alle vier Bücher gleichmässig auf ca. 36 Seiten abrunden würden? Ich finde aber auch I, 7 an der ihm von Döring zugewiesenen Stelle gar nicht passender als an der jetzigen. Döring gibt selbst zu (IV, 51), dass nicht nur der Schluss dann weichen müsste, denn sonst hätte der Abschnitt III, 1 ff. zwei Eingangsformeln, sondern auch dass der Anfang den für diesen zu weiten Begriff der *ἀρετή* herausstellt. Thatsächlich aber treibt I, 7 Tugendparänetik, indem es von der Scheinsucht abzubringen sucht wie I, 4 von der Gottlosigkeit, I, 5, I, 6 und II, 1 von der Akrasie, während der Abschnitt III, 1 ff. nicht auf die *ἀρετή*, sondern auf die *καλά* (III, 1, 1) in Xenophon's Sinne, d. i. auf militärische und politische Ehrenstellen und Grossthaten geht. Das Feldherrnbeispiel (Döring IV, 52) beweist I, 7 so wenig, wie z. B. I, 5, 1 und sonst häufig in den Memorabilien, zumal die anderen Beispiele des Flötenspielers, Steuermanns, Reichen etc. gar nicht auf die *καλά* von III, 1 ff. passen. So haben wir auch hier eine Disposition, die theils in der Vollständigkeit nicht erreicht, theils überschritten und schliesslich nur nach mehrfachen Textveränderungen durchführbar ist. Dass man in den Objecten von II, 2 (Mutter), II, 3 (Brüder), II, 4—6 (Freunde) allenfalls die Reihenfolge in den Anklagepunkten 2) (Väter) und 3) (auch Verwandte und Freunde) wiederfinden kann, ist zuzugeben. Aber ist diese Reihenfolge nicht fast selbstverständlich? Wichtiger wäre es, wenn Döring hätte nachweisen können, dass die folgenden Capitel II, 7—10 sich auf den folgenden Anklagepunkt (*ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος*) beziehen. Doch wenn auch II, 7 und 8 vielleicht dahin passen, II, 9 und 10 sicherlich nicht. Döring hat richtig erkannt, dass die Einleitungsformel von II, 7 die vier Capitel zu einer Gruppe bindet. Aus dieser Formel aber hätte er den Begriff *φίλοι* als denjenigen entnehmen können, der II, 7—10 mit II, 4—6 zu einer Gesammtgruppe einigt. — Von III, 1 an versagt nun Döring's mit so grossen Opfern erzwungenes Eintheilungsprincip vollständig. Er muss zugestehen, dass sich jetzt „die positive Rechtfertigung freier

bewegt" (V, 61), und nach Zurücknahme der früheren Erklärung soll nun die Gruppe III, 1—7 zeigen: Sokrates nützte den nach Staatsämtern Begehrenden, indem er sie zum Erwerb der dazu erforderlichen Kenntnisse und Fertigkeiten anregte. Für III, 7 müsste man diese Erklärung geradezu umkehren; denn Charmides hat die Fähigkeiten, aber nicht das Begehren. Die Gruppe soll weiter das *μηχανικὸν γίγνεσθαι* zum Thema haben (V, 62), offenbar nach IV, 3, 1, wo dieses vom *λεκτικὸν* und *πρακτικὸν γίγνεσθαι* geschieden wird. Aber Kritias und Alkibiades wollen sich gerade für Staatsämter vorbereiten, indem sie *ἱκανωτάτω λέγειν καὶ πράττειν* werden (I, 2, 15). Unser Abschnitt schwebt mit der Behandlung des *μηχανικός* völlig in der Luft; es entspricht ihm keine Behandlung des *λεκτικός* und *πρακτικός* und er ist völlig unabhängig gegenüber den vorhergehenden und folgenden Capiteln. Verträgt sich das mit dem „wohlgefügten, bewusst planvollen Aufbau" der Schrift (IV, 59)? Oder verträgt es sich damit, dass, wie Döring zugestehen muss, die Capitel III, 8—14 jeder einheitlichen Disposition entrathen (IV, 52 f. 59)? Was sie gemein haben, soll nur das Thema der ganzen Schrift (ausser I, 1—3) sein: des Sokrates Nützen durch Belehren. Aber III, 9 ist wahrlich so theoretisch und III, 11 so niedrig praktisch, utilitarisch wie kein anderes Capitel der Schrift. III, 8 und III, 9 sollen zusammengehen; aber schon III, 8, 8—10 fällt halb heraus und in III, 9, dem wichtigsten Capitel der Tugendwissenslehre, weiss Döring „für die Anfügung der Erörterungen §§ 8—14 kein erkennbares Princip zu finden" (V, 63). Für III, 10 und 11 nennt er ein schwaches und zweifelhaftes Band (V, 63). III, 12 ist wieder ein besonderer Abschnitt (ib.), auch III, 13, nur dass § 1 nicht hineinpasst, endlich III, 14 (IV, 52 f.). Wenn wir so gutmüthig sind, von zwei bis drei Stellen abzusehen, haben wir also in III, 8—14 bloss fünf heterogene Abschnitte und zwar heterogen sowohl zum Folgenden wie zu dem vorhergehenden disharmonisch grossen Abschnitt III, 1—7. In Summa: Buch III ist in sich und mit den anderen Büchern völlig zerfallen — nicht in der Gesammttendenz (wozu schreibt man sonst ein Buch?), aber in der Disposition. — Buch IV (mit Ausnahme des zusammenfassenden Schlusscapitels) soll nun wieder einem Grundprincip gehorchen und zwar die eigentliche Jugendpädagogik des Sokrates darstellen. Nur wollen alle Kennzeichen, die Döring angibt, nicht zureichen. Abgesehen von der „seltsamen", „unklaren" Einleitung (Döring IV, 54) in IV, 1 und von der un-

verhaltnissmassigen Behandlung der beiden Schülerkategorien in IV, 1, 3 ff. und der durch Euthydemus repräsentirten dritten Classe ist die Jugendpädagogik durchaus kein festes Specificum des IV. Buchs. Döring würde seiner früheren Behauptung, dass in den ersten beiden Büchern (von I, 5 an) die Anklage auf Jugendverführung durch positive Beispiele widerlegt werde, in's Gesicht schlagen, wenn er die Jugendpädagogik dort leugnen würde. Andererseits fällt namentlich das grosse Hippiasgespräch (IV, 4) aus der an Euthydemus exemplificirten Jugendpädagogik so völlig heraus, dass Döring dieses nach Krohn schon anstössige Capitel mit seinem „dem Zusammenhang völlig widerstrebenden Charakter" sammt IV, 3, 18 durch Athetese oder Umstellung ausscheiden will (IV, 58 f.)[1]. Allerdings schlägt der Anfang (§ 1—5) in den Typus des *ἔργῳ ὠφελεῖν* (I, 3) und das übrige Capitel in den Typus von I, 4 ff. Merkwürdiger Weise findet Döring später (V, 64 f.) das Gespräch durchaus nicht so disparat und will es an seiner Stelle stehen lassen. Aber was bleibt ihm dann Gemeinsames mit den umgebenden Capiteln? Döring will aus der Schlussformel den jugendpädagogischen und exemplarischen Charakter entnehmen, doch solche Formeln finden sich ja oft genug auch sonst: I, 4, 19. I, 6, 14. I, 7, 5. II, 1, 1 etc. Ebensowenig kann Döring in dem Begriff *διαλέγεσθαι* (IV, 4, 5) den Typus des IV. Buchs als Lehrunterredungen fixirt finden: das *διαλέγεσθαι* sollte ja auch den Abschnitt I, 4 bis II, 10 gegen den Abschnitt I, 3 charakterisiren. Andererseits ist doch der dialogische und damit exemplarische Charakter in den folgenden Capiteln gar nicht festgehalten, vgl. IV, 5, 11 f. IV, 6, 12. 15 und IV, 7 ganz. Endlich scheint mir auch Döring's sonstige Disposition für IV, 3—7 künstlich und mit Unrecht hineingetragen: IV, 4 soll die *σωφροσύνη περὶ τοὺς ἀνθρώπους* lehren, wie IV, 3 die *σωφρ. περὶ τοὺς θεοὺς* (IV, 58. V, 64). Aber davon sagt IV, 4 nichts und es ist schon wegen der göttlichen Gesetze (IV, 4, 19 ff.), namentlich wegen des ersten, das nicht nur activ sondern auch passiv auf die Götter bezogen wird, nicht angängig. Dagegen führt IV, 5, 7 die *σωφροσύνη* einheitlich mit der *ἐγκράτεια* auf. Der Gedanke, dass die cc. IV, 5—7 die IV, 3, 1 erwähnte Bildung zum *λεκτικός*, *πρακτικός*, *μηχανικός* darstellen (IV, 57), scheitert, selbst wenn man die ersten beiden Begriffe umstellt, an dem

[1]) Uebrigens dachte schon Breitenbach (a. a. O. S. 9 f. Anm.) diesem Capitel gegenüber an eine spätere Einschiebung.

dritten. IV, 7 protestirt ja gerade gegen das Specialistenthum in Beruf und Wissen und geht allgemein auf den καλοκἀγαθός. Es ist auch gar nicht abzusehen, was die Anaxagoraskritik, die Empfehlung der Hygiene und der Mantik mit dem μηχανικός zu thun haben. Wenn ein Redactor diese an verwandte Stellen in I, 1. I, 3. III, 12 etc. angefügt oder z. B. IV, 6, 12 in III, 9 oder das ganze Hippiascapitel hinter das Antiphoncapitel (I, 6) versetzt hätte, würde Döring wohl den Xenophon dafür noch mehr loben. Wenn der Abschnitt I, 4 bis II, 1 mit dem Abschnitt IV, 1—5 oder 7 einmal über Nacht den Platz vertauscht hätte, man würde darin kaum einen Fehler finden, ja Döring würde sich freuen über die schärfere Berücksichtigung der Anklage in der Jugendpädagogik und mit mehr Recht sagen: von Buch III an bewegt sich die Rechtfertigung freier. Wo bleibt nach alledem Döring's einheitliches Princip, das sowohl alle Capitel von Buch IV bindet wie dieses gegen die anderen Bücher charakterisirt und es als logischen Theil dem Ganzen subsumirt? — So lehrreich Döring's Untersuchung ist, so sehr er Recht hat im Kampf für die Erhaltung des Textes wie auch häufig in der Gruppirung (seltener in der Namengebung) der Capitel, — sein Versuch muss als ein verfehlter bezeichnet werden, wie eben jeder Versuch ein verfehlter sein wird, die Memorabilien in ein festes, logisches Dispositionsschema zu zwingen. Aber mit der festen, logischen Disposition ist Zweierlei noch nicht geleugnet: 1. der Dispositionstrieb, 2. die psychologische Association. Der Dispositionstrieb zeigt sich namentlich in der Ankündigung einer Mehrheit von Betrachtungsobjecten durch ein πρῶτον: I, 1, 2. I, 4, 2. 13. IV, 3, 2. IV, 4, 19. IV, 6, 2. Merkwürdig ist nicht nur, dass dem πρῶτον nie ein principielles δεύτερον, τρίτον etc. folgt, wie es für ein systematisches Disponiren nöthig wäre, sondern auch dass das πρῶτον stets[1]) auf ein religiöses Moment geht. Man sieht, selbst dieser Dispositionsansatz ist weniger logisch als psychologisch im Sinne einer subjectiven Eigenheit Xenophon's zu betrachten. Im Uebrigen enthalten die Proömien bestenfalls eine für mehrere Capitel giltige Einführung, gewöhnlich nur Uebergangsformeln von einem Capitel zum anderen mit δὲ καί; oft fehlt dabei jeder sichtbare logische Faden z. B. beim Anfang von II, 2. III, 8. III, 12. Nirgends

---

[1]) Höchstens erscheint IV, 5, 1 einmal das πρῶτον des Handelns gegenüber dem ἔπειτα des Redens.

findet sich eine Programmentwicklung, eine ausdrückliche materiale Gliederung, eine Nennung der Themata über das vorliegende hinaus, wie es doch eine begrundete Ordnung verlangt. Nirgends findet sich eine wirkliche Recapitulation des früher Gesagten, nirgends eine wirkliche Rückverweisung — und doch wäre eine solche dringend nöthig gewesen wegen der zahllosen Wiederholungen und der mehrfachen Behandlung der meisten Gegenstände an nahen wie entfernten Stellen. Es handelt sich nicht nur um die grossen parallelen *λόγοι* z. B. über die Götter (I, 4. IV, 3) und über die Selbstbeherrschung (I, 5. II, 1. IV, 5), von denen die späteren so auftreten, als ob die früheren gar nicht vorhanden wären. Wie muss man die Stücke, die unter sich weder so gleichartig sind, um neben einander überflüssig, noch so ungleichartig, um neben einander berechtigt zu erscheinen, zusammensuchen z. B. für das Thema Religiosität in I, 1. I, 3. I, 4. IV, 3. IV, 4. 19 ff. IV, 6, 2 ff. IV, 7, 10. IV, 8 etc., oder für das Thema Selbstbeherrschung I, 2. I, 3. I, 5. I, 6. II, 1. II, 6. III, 9. III, 13. III, 14. IV, 5, oder Körperpflege I, 2, 4. I, 6, 7. II, 1, 28. III, 12. IV, 7, 9 etc.! Werden die Betrachtungen über das Gerechte in IV, 2. IV, 4. IV, 6 etc. in Beziehung gesetzt, oder die über die Relativität des Guten und Schönen in III, 8 und IV, 6, oder über die Staatsformen und -verfassungen in I, 2. III, 9. IV, 2. IV, 6, oder über die Tapferkeit (III, 9. IV, 6), oder über die Naturphilosophie (I, 1. IV, 7), oder über Arbeit und Müssiggang (I, 2, 57. III, 9, 7), oder über Wahnsinn (I, 2, 50. III, 9, 6 f.), oder die wichtigsten Darstellungen des Begriffswissens als Tugendprincips (III, 9. IV, 6)? Wiederholt sich Xenophon nicht auch in den Lebensdaten des Sokrates theilweise sogar mit bedenklichen Varianten (vgl. I, 1, 17 mit IV, 4, 2 und I, 2, 31 ff. mit IV, 4, 3)? Wesshalb jene mehrfache Behandlung derselben Themata? Und wenn sie gelten soll, wesshalb an so disparaten Stellen? Und wenn auch das begründet ist, wesshalb nirgends eine Andeutung von Gründen für die Wiederholung oder für die Behandlung an dieser Stelle? Und wenn diese durchaus der Spürkraft späterer Interpreten überlassen bleiben sollen, wesshalb nirgends eine Rückverweisung, nirgends ein Zeichen, dass der Ueberblick des Autors über das nächstliegende Capitel nach rückwärts und vorwärts weiter hinausreicht, dass Xenophon von dem gestern Geschriebenen ein Bewusstsein hat? Wenn Jemand die These aufstellte, die Memorabilien seien ein Sammelwerk, zu dem zehn und mehr Autoren Beiträge geliefert,

ohne von einander zu wissen, wir würden ihn natürlich widerlegen durch den Hinweis auf die einheitliche Tendenz, auf den gemeinsamen Rahmen in I, 1. 2 und IV, 8, auf die Gleichheit der Anschauungen, des Stils, durch psychologische, indirecte Argumente, aber würden wir ihn auch widerlegen können — wir wollen nicht einmal sagen: durch den logisch festen Aufbau der Schrift, sondern nur — durch ausdrücklich gegenzeugende Stellen? Natürlich sind die Memorabilien kein tolles Potpourri, bloss in der Gesammttonart einheitlich abgestimmt: ein menschlicher Autor folgt gesetzlichen Motiven, nur muss man diese weniger als feste, logisch-systematische, wie als freiere, psychologische, associative aufsuchen. Hier seien nur einige Andeutungen darüber gegeben, die erst später Ergänzungen und weitere Begründungen erfahren können. Es kreuzen sich gewissermaassen in den Memorabilien zwei Arten formgebender, dispositiver Motive: typisch xenophontische Associationsmotive und solche, die speciell im Memorabilienstoff veranlasst sind: beide sind nicht allgemeiner, logischer, sondern individueller Art. Als typisch-xenophontisch ist zunächst die primäre Behandlung des Religiösen fixirt. Mit dem ὅσιον hängt für Xenophon auf's Engste das δίκαιον oder νόμιμον zusammen (später darüber Näheres), das nun sehr häufig hinter jenem herausgesetzt wird: dieses Verhältniss wird namentlich deutlich I, 1, 17 ff. I, 2, 1. I, 4, 19. IV, 3, 1 f. mit IV, 4. IV, 6, 4 f. IV, 8, 11 u. s. w. Gerade wegen dieses engen Zusammenhanges gilt ihm das δίκαιον nicht eigentlich als ein selbständiges Ideal neben der Frömmigkeit, das zweite grosse Lebensideal ist ihm vielmehr die Selbstbeherrschung. Als zweites Hauptthema nach der Religiosität tritt sie deutlich heraus z. B. I, 2, 1 ff. nach I, 1 (vgl. I, 2, 64); I, 3, 5 ff. nach I, 3, 1—4; I, 5 f. nach I, 4; IV, 5 nach IV, 3 und IV, 4 Schluss (vgl. die Folge Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung in IV, 8, 11). Selbstverständlich hat Xenophon auch social-ethische Ideale und hier sind ja die vom Individuum aus sich erweiternden Motive in ihrer Folge so natürlich gegeben, dass auch Xenophon sie nicht verfehlen kann. Nach dem Ideal des Individuums (Selbstbeherrschung) das Gebiet der Familie (erst Eltern, dann Brüder, Verwandte), dann der Freundschaft, schliesslich der öffentlichen Wirksamkeit (Staat, Heer, Beruf). Wir sehen die Folge Eltern, Verwandte, Freunde in der Widerlegung der Anklage (I, 2, 49 ff.); die Folge Selbstbeherrschung, Freundschaft, Staatsleben in den drei Antiphongesprächen (I, 6); die Folge Frömmigkeit, Selbstbeherrschung

(überhaupt Individualethik), Eltern-, Bruderliebe, Freundschaft, öffentliches Berufs-, Staatsleben in grossen Zügen in den Abschnitten I, 4. I, 5 bis II, 1. II, 2. II, 3. II, 4—10. III, 1—7. Vgl. auch Götter, Freunde, Staat II, 1, 28. 33 und sonst sehr oft, oder Eltern, Angehörige, Hausgenossen, Freunde, Bürger, Fremde IV, 4, 17, oder Götter, Eltern, Freunde IV, 4, 19—24 u. s. f. Auch in III, 9 (von § 4 an) und IV, 6 (dem sich IV, 7 anschliesst) kann man die Folge der religiösen oder der individualethischen, der socialen, der staatlichen und der beruflichen Sphäre erkennen. Vielleicht genügen diese unvollständigen Andeutungen, das Typische dieser Association zu erkennen, die, wie spätere Beispiele zeigen werden, auch in den anderen xenophontischen Schriften wiederkehrt. Es ist keine systematische, objective Disposition, da sie ja nicht aus dem Stoff gehoben, nach ihm bestimmt ist, sondern vor dem Stoff typisch im Autor lebt, da sie ferner nicht das Ganze der Schrift gliedert, sondern nur fortwährend im Kleinen und Grossen triebartig, wie ein musikalisches Motiv heraustritt und wiederkehrt in einzelnen Sätzen, in halben, in ganzen Capiteln, in Capitelgruppen, da sie endlich bei der Wiederkehr bald einzelne, bald mehrere Stücke auslässt. Wie sie I, 4 bis III, 7 in grössten Zügen und am vollständigsten heraustritt, so haben wir sie im Folgenden als Disposition der Memorabilien der Behandlung zu Grunde gelegt. In diesem grossen Stück streift sie noch am ehesten an's Systematische; aber man vergesse nicht, dass es eben nur ein Stück des Ganzen ist, wo jene Folge auch nicht einmal ungetrübt sich zeigt (vgl. I, 6, das in sich selbst eine thematische Reihe abläuft, und das abweichende c. 7), und dass Gruppenbildung, Angliederung des Verwandten nicht nur auf logischen, sondern auch auf psychologischen Gesetzen ruht.

2. Dieser Associationstypus schlägt nun mit den Specialmotiven der Memorabilien zusammen. Bei deren Klarstellung ist zunächst der namentlich von Döring vertretenen Behauptung zu widersprechen, dass die Schrift eine reine Apologie im Sinne der Widerlegung der gerichtlichen Ankläger sei. Das ist sie nur in I, 1 und im Rahmen von I, 2. Schon in der Specialisirung der Anklage in I, 2 berücksichtigt sie, wie wir das an einigen Punkten controliren können, die Schrift des Polykrates und steigt dadurch entschiedener aus dem forensischen in's literarische Niveau. Aber über c. I, 2 hinaus wird ja auf die Anklage nicht im Mindesten Bezug genommen. Selbst IV, 8 will ja Schenkl (S. 137) gerade

darum als echt nicht gelten lassen, weil man zum Schluss erwartet, dass Xenophon „den Inhalt der Schrift kurz recapitulirt und daraus nochmals den Schluss zieht, wie unbegründet die Anschuldigungen seien, welche man gegen Sokrates vorgebracht habe". Aber wesshalb sollte Xenophon diesen nicht ebenso als *ἄριστος* und *εὐδαιμονέστατος* (IV, 8, 11) preisen wie Kyros und Agesilaos? Womit lässt sich beweisen, dass er die Memorabilien nicht ebenso äusserlich als panegyrische Darstellung des sokratischen Bildes geben wollte wie die entsprechenden Darstellungen für jene? Die Apotheose des sterbenden Sokrates am Schluss spricht für diese Parallelität. Welch künstliche Motivunterschiebungen sind nöthig, um in den zahlreichen Gesprächen, die Sokrates mit älteren Männern und Gegnern führt, in all den Capiteln, die Gegenstände und Lehren behandeln, wie sie mit den Anklagepunkten nichts zu thun haben oder wie sie zu deren Gunsten sprechen — ich nenne nur III, 7, 5 ff. und III, 9, 10 — oder wie sie den Zugeständnissen der Anklage gegenüber direct widersprechen, um darin überall nur Widerlegung der Anklagen auf Ungläubigkeit und politisch-sociale Jugendverführung in den I, 2 angegebenen Punkten finden zu wollen? War denn Sokrates angeklagt wegen Mangels an Enthaltsamkeit, Körperpflege, Feldherrnkunst, dass diesen Thematen so viele Capitel gewidmet werden mussten? Wie soll man sich ferner z. B. zu den Capiteln II, 7—9. III, 8—11 (III, 11!) stets die Folgerung denken: also hat der Ankläger von I, 1 und I, 2 Unrecht? Aber die wirklich einschlagenden Behandlungen der Religiosität, Familienliebe, Freundschaft, Gesetzlichkeit — was bindet denn Xenophon den Mund, dass er nirgends am Schlusse derselben, nirgends überhaupt nach I, 2 mit dem ebenso natürlichen wie wirksamen Hinweis heraustritt: seht, und von ihm, der solches sprach, behauptet der Ankläger jenes! Auch in den einzigen Stellen, die noch die Anklage erwähnen (IV, 4, 4. IV, 8), wird ihrer ja gar nicht gedacht, um daran ihre Widerlegung zu knüpfen, sondern historisch, zur Abrundung des sokratischen Lebensbildes und um das Benehmen des Sokrates ihr gegenüber als Beweisstück für die Trefflichkeit seines Wesens zu verwerthen. Nein, die Memorabilien geben sich im Wesentlichen äusserlich als Panegyrikus, nicht als reine Widerlegung der Ankläger. Dass diese vorangehen musste, ist natürlich, weil sich der Panegyriker erst freie Bahn schaffen musste, weil doch der Held Sokrates nun einmal

in dem stark erschütternden Bilde des letzten Aktes als bestrittene, verfolgte Grösse noch im Eindruck der Zeit lag und weil der Process des Jahres 399 doch eben nicht bloss ein Process, sondern das wichtigste Lebensschicksal des Sokrates war. Natürlich ist auch jeder Panegyrikos apologetisch, namentlich bei den in ihrer Rhetorik immer forensisch, dramatisch-eristisch gestimmten Attikern, auch bei dem Isokrateer Xenophon[1]). Aber eine reine, directe Apologie, die den Blick stets auf die Ankläger gerichtet hält, würden die Memorabilien erst sein, wenn die Methode der ersten zwei Capitel auch die Methode der gesammten Schrift wäre, wenn die Anführungen der einzelnen Anklagepunkte die einzelnen Theile der Schrift einleiteten, bestimmten und beherrschten, wenn überhaupt auf jene fortwährend ausdrücklich und entschieden Rücksicht genommen wäre. Doch wenn das ganze Buch directe Widerlegung sein soll, warum widerlegt dann Xenophon in I, 1 und I, 2? Es lässt sich nicht das Geringste für die Behauptung anführen, dass er mit der dortigen Widerlegung die Ankläger nicht abgethan glaubt. Eine reine Apologie ist negativ; wer wird aber von einer Schrift, die nur in der Einleitung, in 18 von 142 Seiten, gegen ausdrückliche Gegner kritisch zu Felde zieht, behaupten, sie sei eine Kritik? Sollen auch Symposion und Oeconomicus, die in den Anfangsworten sich nothwendig an die Memorabilien anschliessen, gegen die Ankläger gerichtet sein? Begreift man nicht, dass der scherzhafte Sokrates und der bloss episodisch denkbare ökonomische Sokrates nur Sinn haben, wenn sie sich an ein ernstes (vgl. Symp. I, 1), positives Hauptbild desselben anschliessen und nicht an ein negatives Bild, eine blosse Widerlegung der Ankläger? Dabei ist es völlig gleichgiltig, ob für den Zuschnitt des Bildes selbst die apologetische Begrenzung, oder bloss für das letzte Motiv die Negativität behauptet wird. Von der ersteren Behauptung würde erst dann als möglich zu reden sein, wenn aufgezeigt wäre, welche Hauptmomente der Sokratik, die Xenophon interessiren konnten, in den Memorabilien fehlen. Denn dass das rein apologetische und das subjectiv xenophontische Interesse genau dieselben Grenzen zöge, wäre doch ein merkwürdiger Zufall. Dass die stete Betonung des sokratischen ὠφελεῖν entschieden die Rücksicht auf die Anklage zeige, würde erst dann gelten, wenn bewiesen wäre, dass als Erklärung dafür

---

[1]) Charakteristisch sind hier z. B. zwei Stellen des Agesilaus: II, 21. IV, 3 und die Reden Xenophon's in den letzten Büchern der Anabasis.

die individuelle Geistesrichtung Xenophon's nicht ausreicht[1]). Denn die Subjectivität des Autors ist primär als Factum und nothwendig als Grenze da und hat den Vorzug vor allen anderen erst zu beweisenden Specialerklärungen. Für die praktische Grundtendenz Xenophon's wird der Kenner keine Beweisführung verlangen, der Nichtkenner sie wohl in den folgenden Darstellungen finden. Hier sei nur an Cyneg. XIII, 7 f. erinnert, wo Xenophon das *χρήσιμον εἶναι* und *ὠφελεῖν* im Gegensatz zur sophistischen Art als Zweck seiner Schriften hinstellt. Für den rein apologetischen Zweck sind gerade die sokratisch wichtigsten Capitel wie III, 9. IV, 6 völlig überflüssig; nimmt man aber das positive Bild der Sokratik als äusseres Programm, so wird die Behandlung dieser wichtigen Socratica überhaupt, nimmt man Xenophon's Geistesrichtung als Begrenzung hinzu, ihre so seltene und kurze Behandlung natürlich klar. Wählt man nun andererseits die beliebte Ausflucht, nur das Motiv negativ zu setzen, so dass Xenophon zwar das sokratische Vollbild heraustreten lasse, aber eben durch dasselbe nur die Ankläger widerlegen wolle[2]), so ist das eine jener schönen Behauptungen, die nicht widerlegt werden können, weil sie Alles, was dasteht, gelten lassen, nur noch ein Mehr unterschieben, die aber aus demselben Grunde noch viel weniger bewiesen werden können. Man sollte nun doch bedenken, dass Xenophon nach I, 2 nicht nur nirgends zeigt, dass er sich den Anklägern gegenüber fühlt, sondern dass er auch ausdrücklich Andere als sein Vis-à-vis nennt. „Wenn aber Manche von Sokrates glauben, nach dem, was Einige in ihren Kundgebungen über ihn schreiben und sagen, dass er zwar sehr

---

[1]) Auch Zeller erklärt S. 95 f. die wesentlich praktische Auffassung der Memorabilien aus dem apologetischen Zweck als Hauptabsicht, während er sie S. 236 vielmehr psychologisch aus der individuellen Geistesart Xenophon's herleitet.

[2]) Soviel ich sehe, hat noch kein Forscher den Memorabilien eine andere als eine wesentlich apologetische Tendenz zugeschrieben. Als sehr erweitertes Motiv erscheint sie bei Schenkl: die Tendenz der Schrift geht viel weiter als auf eine blosse Widerlegung des Polykrates. „Der Zweck ist vielmehr ein treues lebendiges Bild des Sokrates." „Die Schrift ist somit eine förmliche Ehrenrettung des Sokrates, ein Nachweis, wie ungerechtfertigt seine Verurtheilung war. Sie ist an das gesammte hellenische Publikum gerichtet, damit dieses über das Verfahren der Athener entscheide." S. 97, vgl. S. 153. Aber wie verträgt es sich mit diesem auf reine Apologetik und daher auf das „treue Bild" des Sokrates gerichteten Zweck, dass Schenkl die Memorabilien Wahrheit und Dichtung nennt (148 f.)?

fähig war, zur Tugend protreptisch anzuregen, aber nicht zu ihr hinzuführen, so mögen sie," kurz gesagt, nicht nur die elenchtischen Gespräche betrachten, sondern auch andersartige. „Ich will nun zuerst das Gespräch, das ich ihn über die Gottheit mit A. führen hörte, erzählen". I, 4, 1 f. Deutlicher als in dieser Einleitung zum ersten grossen Dialog kann nicht gesagt sein, dass Xenophon seine sokratische Dialogik in Gegensatz stellt zu einer anderen Auffassung der Sokratik. Dass diese andere die der Ankläger wäre, wird Niemand behaupten. Aber auch andere „Urtheile von Gegnern" (Zeller 97, Anm.) würden den Sokrates kaum ohne Weiteres als *κράτιστον προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετήν* anerkennen. Dass jene halb freundliche, halb feindliche Auffassung von Sokrates bestand, zeigt auch der Klitophon. Auf wen zielt hier nun Xenophon? Sehen wir genau zu, so finden sich hier ja zwei unterschiedene Gruppen: 1. die *νομίζοντες*, 2. die *τεκμαιρόμενοι*. Die ersten stützen sich auf diese, die *γράφουσί τε καὶ λέγουσι* über Sokrates. Der Inhalt dieses *γράφειν* und *λέγειν* ist angegeben: die Darstellung des Sokrates als Protreptiker in elenchtischen Dialogen. Auf Grund derselben urtheilen nun jene *τινες*, dass Sokrates nur Protreptiker, aber nicht voller Tugendbildner war. Es ist also gar nicht gesagt, dass jene von Sokrates Schreibenden etc. ihn als einseitigen Protreptiker im Gegensatz zur vollen Tugendbildung getadelt, sondern dieser Vorwurf der Einseitigkeit ist erst von den *νομίζοντες* gefolgert. Diese sind Halbgegner des Sokrates, von den *τεκμαιρόμενοι περὶ αὐτοῦ* aber heisst es nur, dass sie ihn in Schriften und Reden als Protreptiker in elenchtischen Dialogen darstellen. Und wenigstens einen von den letzteren kennen wir ja: Plato, der namentlich in der Apologie und in den kleineren Gesprächen Sokrates wesentlich als elenchtischen Dialogiker dargestellt hat[1]). Aber es sollen *ἔνιοι* sein und der Ausdruck Protreptik zeigt sich hier als terminologisch fest geprägter Begriff und in einem „technisch begrenzten Sinne"[2]), wie ihn der Klitophon und der Euthydemus kennen, aber wohl nicht erfunden haben. Sollte man nun nicht die Vermuthung wagen, dass der Begriff der sokratischen Protreptik von demjenigen Sokratiker begründet wurde, der ausdrücklich einen Protreptikos geschrieben? Für Antisthenes spricht noch entschieden, dass gerade der Euthydemus, der ja hauptsächlich jenen

[1]) Das hat Grote, Platon III, 21 ff., richtig erkannt.

[2]) Döring, Archiv IV, 45.

bekämpft, den platonischen Sokrates als Concurrenten in Bezug auf die προτρεπτικοὶ λόγοι auftreten lässt. Ob nun Dümmler Recht hat, „dass Xenophon zur Charakteristik des Antisthenes hauptsächlich den Protreptikos benutzt“ [1]), jedenfalls muss ihm die protreptische Behandlung der Sokratik bei diesem von ihm am häufigsten und freundlichsten citirten sokratischen Schriftsteller bekannt gewesen sein. Was folgt daraus? *Dass Xenophon, indem er seine sokratische Dialogik der protreptischen Dialogik anderer Sokratiker gegenüberstellt, die Memorabilien ausdrücklich als Concurrenzschrift zu diesen, nicht zum Wenigsten zur kynischen Sokratik bezeichnet.* Das spricht gegen die neueste von Dümmler eingeführte kynische Deutung der Memorabilien; das spricht ferner gegen jede frühe Datirung derselben; denn I, 4, 1 setzt bereits eine bewegtere sokratische Literatur voraus [2]), die den literarischen Anlass der Memorabilien selbst über den Angriff des Polykrates weit hinauszusetzen erlaubt; das spricht vor Allem gegen die rein apologetische und historische Bedeutung der Schrift; denn sie will nach I, 4, 1 f. gar nicht die Ankläger durch die wahre Schilderung des Sokrates widerlegen, sondern der Darstellung der anderen Sokratiker Concurrenz bieten, *nicht* indem Xenophon sie für fictiv erklärt und die seinige als wahr, sondern indem er sie für einseitig, negativ, ergänzungsbedürftig erklärt. Er will *auch* Sokratik bieten wie die Anderen; man solle auch *seine* sokratischen Dialoge hören, nicht bloss die elenchtischen der Anderen, die er aber an historischer Geltung den seinigen gleichstellt (μὴ μόνον ἃ — ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ — συνημέρευε). Er will die sokratische Dialogik nur auch nach einer anderen Seite hin vorführen und nimmt nicht die Wahrheit, sondern nur die Positivität für seine Sokratik speciell in Anspruch. Damit man aber nicht glaube, er habe das Bewusstsein seiner Concurrenz mit der sonstigen sokratischen Literatur hier nur I, 4, 1 bei der Einführung seiner Dialoge, lese man IV, 3, 2: „Andere haben andere derartige sokratische Gespräche, denen sie beiwohnten, bekannt gemacht. Ich war bei folgendem zugegen.“ Nach dieser Erklärung wird man wohl kein Recht mehr haben, Xenophon in Bezug auf die Freiheit der Fiction anders zu beurtheilen wie die anderen sokratischen Schriftsteller, neben die (nicht über die) er

---

[1]) Akademika S. 67.

[2]) wie Krohn richtig gesehen (S. 2).

sich stellt. Zeller hat seine Behauptung, dass Mem. IV, 3, 2 nicht auf schriftliche, sondern auf mündliche Mittheilungen zu gehen scheine (S. 97 Anm.), insofern zurückgenommen, als er es S. 572 Anm. „vielleicht geradezu auf Plato's Euthyphron" gehen lässt. Aber es liegt kein Grund vor, nicht dem Plural entsprechend an eine bereits vorhandene sokratische religiöse Literatur zu denken. Wenn so die Memorabilien sich bewusst im Strome der literarischen Sokratik bewegen, wird man in ihnen wie in jener im Rahmen des sokratischen Typus den Ausdruck eigener Anschauungen des Autors und auch kritische Rücksichtnahme auf die umgebende Production suchen müssen. Wenn hier die Memorabilien auch als Concurrenzschrift bezeichnet wurden, so soll damit nur ihr eigentliches Niveau bezeichnet werden, ihr Anlass, der parallele Maassstab ihrer Beurtheilung, auch manche ihrer kritischen und zeitlichen Beziehungen, nicht aber jener seit Teichmüller modern gewordenen Auffassung Vorschub geleistet werden, als sei die sokratische Literatur hauptsächlich eine Streitschriftenliteratur. Nicht die kritische Relation, sondern die Positivität ist der Kern auch der Memorabilien. Nach der Bekämpfung der Feinde des Sokrates, der von Polykrates erneuerten Anklage (I, 1. 2) erscheint nun I, 3 die Wendung zur Positivität und zugleich die Selbsteinführung des Xenophon, seine Legitimation als Sokratiker, die der von Sokrates zu Kyros und Agesilaos gewanderte, überhaupt der attischen geistigen Sphäre entfremdete Praktiker Xenophon allerdings nöthig hatte — das ist wohl die wichtigste Erklärung, wesshalb er gerade und nur hier, abweichend vom sonstigen Brauch seiner und, soweit wir sehen, wohl auch aller anderen sokratischen Schriften, sich selbst in der dritten Person auftreten lässt. Nun darf er I, 4, 1 f. seine Sokratik als selbständig und gleichberechtigt neben der anderer Sokratiker einführen und er entfaltet dieselbe in dem oben angegebenen Dispositionsschema bis weit in's III. Buch hinein. Aber wenn die ersten Capitel des III. Buchs die grossen Stoffe der *καλά* (III, 1, 1) abhandeln, so ist es begreiflich, dass Xenophon in den letzten Capiteln (III, 10—14) noch allerhand Kleinmalerei als Nachtrag zu liefern hat. Von seinen Feldherrn und Staatsmännern steigt er herab in bürgerliche Interessen (III, 8, 8 ff.), zu Künstlern, ja zu Buhlerinnen, vom Hochton der Idealreflexion zum Episodischen, ja zur Komik (III, 11) und schliesslich zum Aperçu. Der Anekdotenkram von III, 13 und 14 ist als letzter Nachtrag ganz verständlich. Nun müssen wir aber die sichtbaren Hinweise

auf andere Sokratiker hinzunehmen: schon I, 2, 19 ff. findet sich eine Polemik gegen Sokratiker, I, 4, 1 f. nimmt Xenophon Stellung zur übrigen Sokratik, II, 1 tritt sehr kritisch Aristipp, II, 5 Antisthenes auf. Doch in der Mitte des III. Buchs verdichten sich diese zeitlichen Relationen: hinter einander werden zwei Plato sehr nahestehende Männer (III, 6. III, 7) und Aristipp (III, 8) kritisch herangezogen — diese Beziehung ist die einzige Brücke zwischen III, 7 und III, 8. Möglich, dass die Blicke auf die anderen Sokratiker den frei schweifenden Xenophon zu einer gewissen Selbstbesinnung brachten und ihm den echten Sokrates wieder vor Augen führten: jedenfalls bringt ja III, 9 zum erstenmal in der positiven Darstellung (also seit I, 3) das Hauptstück der Sokratik: die Tugendwissenslehre — im kurzen Bericht, das spricht dafür, dass es von aussen in Erinnerung gebracht wurde. Möglich ferner, dass die sokratische Methode der Vergleichung mit den Künstlern den stillen Uebergang zu III, 10 bildet. Es ist nun selbstverständlich, dass Xenophon seine sokratische Sammlung — das sind ja die Memorabilien — nicht in einem Zuge geschrieben hat, dass inzwischen die sokratische Literatur sich bereichert und Xenophon selbst noch mehr Kenntniss davon genommen. Das zeigt sich nun deutlich in der Mitte des III. Buchs, wo die Kritik Plato's in politischer Hinsicht (III, 6. III, 7) hinter dem perikleischen Staatsideal (III, 5) vielleicht auch bei späterer Einfügung der Capitel III, 6—9 einen natürlichen Anschluss fand. Das zeigt sich noch entschiedener im IV. Buch und daraus würde sich die nochmalige Erneuerung des sokratischen Bildes in häufiger Parallele namentlich zum I. Buch am einfachsten erklären. Ob nun die Erinnerung aufgefrischt, das Streben nach Vollständigkeit und der Eindruck von der sokratischen Literatur soviel stärker geworden, jedenfalls sehen wir hier nicht nur den bei Plato so wichtigen sokratischen Eros (IV, 1), sondern auch die Protreptik (IV, 2) und das Wichtigste, die Dialektik (IV, 6) auftreten und nirgends zeigt sich Xenophon mit der übrigen Sokratik verträglicher als hier. Aber die protreptische Sokratik gefällt ihm nur als Vorbereitung, die dialektische nur als brauchbares Nebenstudium, er will wieder einen ethisch-positiveren Sokrates, den er nun dazwischen (IV, 3—5) einschiebt; doch das Bewusstsein seiner Abweichung von der übrigen Sokratik zeigt er auch wieder in der oben citirten Stelle IV, 3, 2: Andere haben anders erzählt. Aber äusserlich bleibt er auch hier in Beziehung zu den anderen Sokratikern. Döring hat richtig ge-

sehen, dass der Name Euthydemus hier in vier Capiteln als Gesprächspartner eine tiefere Bedeutung hat, aber ich glaube nicht, dass sich Xenophon selbst hinter ihm verbirgt[1]). Sollte es Zufall sein, dass Plato im Euthydemus unter demselben Namen den Autor des Protreptikos bekämpft, den hier Xenophon (IV, 2) mit der Protreptik einführt? Sollte nicht Antisthenes selbst, indem er im Protreptikos dem Euthydem eine wichtige Rolle zuwies, zu dieser Namengebung Anlass gegeben haben? Nun verstehen wir auch die andere im IV. Buch auftretende, mitten in die Euthydemuscapitel hineinschlagende Gesprächsfigur: auch Hippias (IV, 4) war eben als Gesprächsfigur bei den Sokratikern schon agnosticirt, wie die beiden nach ihm benannten Dialoge zeigen, und gerade für die Erwägung des *νόμιμον* sehr brauchbar. Diese Andeutungen mögen hier genügen.

Was die letzten Erörterungen hauptsächlich als Argument gegen die absolute historische Treue der Memorabilien herausarbeiteten, war die Parallelität derselben einerseits mit den Schriften anderer Sokratiker, andererseits mit den anderen sokratischen Schriften Xenophons. An dieser doppelten Parallelität lässt sich einfach desshalb nicht zweifeln, weil Xenophon sie selbst angibt (Mem. I, 4, 1. IV, 3, 2. Symp. I, 1. Oec. I, 1). Damit sinkt aber auch der letzte Stützpunkt, auf den sich, wie es scheint, die an der historischen Treue der Memorabilien festhaltende Forschung zurückziehen will. Süpfle erklärt Archiv f. Gesch. d. Philos. IV, 416 f. gegen Dümmler: „Im Eingange seiner Memorabilien (I, 3, 1) nämlich versichert uns Xenophon ausdrücklich, dass er in denselben nur so viele Begebenheiten mittheile, als er sich ins Gedächtniss habe zurückrufen können. Mit dieser bestimmten Erklärung, welche bei einem Charakter wie demjenigen Xenophon's unbedingte Glaubwürdigkeit erwecken muss, gibt er deutlich zu verstehen, dass es ihm ausschliesslich darauf ankam, die reine, ungetrübte und unverfälschte Lehre seines Meisters den Lesern vorzuführen." „Kein unbefangener Leser kann mithin bei der Lectüre der Memorabilien Xenophon's im Ernste daran denken, einen anderen Ursprung für die einzelnen Berichte als die lebendige Erinnerung ihres Verfassers zu suchen. Nur in einzelnen Fällen, also ganz ausnahmsweise, floss die Mittheilung Xenophon's aus mittelbarer Kenntnissnahme. Aber dann unterliess letzterer bei dem strengen

[1]) Döring, Archiv IV, 55 ff.

Wahrheitssinn, welcher den beredten Darsteller geschichtlicher Begebenheiten auszeichnet, es niemals, diejenigen Gespräche, deren directer Ohrenzeuge er nicht gewesen war, ausdrücklich als nicht durchaus zuverlässige zu kennzeichnen." Ich frage zunächst, kann Süpfle nur eine einzige Stelle nennen, in der dies letztere geschieht? Dass Xenophon I, 2, 31 den Verleumdern des Sokrates gegenüber sagt, weder er selbst noch ein Anderer, von dem er wüsste, hätte die *λόγων τέχνην* bei Sokrates gehört, wird doch Süpfle nicht ernsthaft dafür als Beispiel citiren wollen. Schon bei dem nächsten Gespräch — Sokrates vor die Oligarchen citirt — ist Xenophon's Anwesenheit nichts weniger als wahrscheinlich und doch verlautet nichts von einer anderen Quelle und von geringerer Zuverlässigkeit. Um aber ein schlagenderes Beispiel zu nennen, so war Xenophon bei einem der grössten und wichtigsten Gespräche als Ohrenzeuge sicher ausgeschlossen (IV, 2), da er ausdrücklich sagt (§ 8), dass Sokrates *μόνος ἦλθε* zum Euthydem. Wo ist für dieses detaillirte, windungsreichste Gespräch Xenophon's Gewährsmann genannt und wo ein niederer Grad von Zuverlässigkeit bezeichnet? Wenn so der Behauptung Süpfle's jeder Anhalt fehlt, wenn sie durch Manches geradezu widerlegt wird, so wird sie noch bedenklicher durch die Berufung auf den — doch zum mindesten von sehr Vielen bestrittenen „strengen Wahrheitssinn" des Historikers. Wenn Süpfle der Einleitungsformel von I, 3, 1, wo natürlich das *ὁπόσα* keine so accentuirte Einschränkung, sondern „soviel als nur immer" bedeutet, so sehr traut, dann muss er wohl auch den entsprechenden Formeln z. B. Symp. I, 1 *οἷς δὲ παραγενόμενος* etc. *δηλῶσαι βούλομαι* und Cyr. I, 1, 6 *ὅσα οὖν — ἐπυθόμεθα — ταῦτα πειρασόμεθα διηγήσασθαι* Glauben schenken und sagen: mit diesen bestimmten Erklärungen, welche bei einem Charakter wie demjenigen Xenophon's unbedingte Glaubwürdigkeit erwecken müssen, gibt er deutlich zu verstehen, dass es ihm ausschliesslich darauf ankam, die echten Scherzreden des Sokrates beim Symposion oder des Kyros mit Astyages, die genaue Lebensentwicklung des Kyros etc. den Lesern vorzuführen. Weit kritischer äussert sich Zeller S. 97 f. Er betont: Xenophon „erklärt, dass er aus eigener Erinnerung schreibe; er bemerkt in einzelnen Fällen ausdrücklich, er sei bei einer Unterredung selbst zugegen gewesen, habe aber Aehnliches auch von Anderen gehört und nennt wohl auch seinen Gewährsmann". Das Letztere geschieht, wie Zeller weiss, nur einmal, IV, 8, 4, wo die Fiction bei der notorischen Abwesenheit Xenophon's im Todesjahr des

Sokrates gar zu schreiend gewesen wäre. Aber gerade diese einmalige Quellencitirung und die sporadische Erwähnung der eigenen Zeugenschaft drängen die Frage auf: warum nennt Xenophon sonst niemals seine Quellen? Wenn alle Gespräche als selbsterlebte nach der Erinnerung berichtet werden, warum nennt er sich nur hie und da als Ohrenzeugen? Wenn seine Zeugenschaft nur in den ausdrücklich bezeichneten Fällen gelten soll, woher hat er die grosse Mehrzahl der Gespräche? Sehen wir uns diese Fälle näher an: Zeller nennt 98, 1 nach Sander (a. a. O. S. 16 ff.) deren 8, aber I, 6, 15 muss Sander (S. 18) zu den Gesprächen „rechnen, bei denen ein ausdrückliches Zeugnis fehlt". Wenigstens nicht ganz sicher ist es in dem *σύνοιδα* am Anfang von II, 7 gegeben, bloss nebenher in dem *ἐμοὶ ἀκούοντι* am Schluss des zweiten Gesprächs von I, 6, deutlicher ist das *ἤκουσα* am Anfang von II, 4 und II, 5. Sehr markant, aber wieder verschieden ist das Selbstzeugniss I, 3, 8 ff., wo Xenophon in dritter Person als Gesprächspartner auftritt, und I, 4 und IV, 3, wo er im Anfang sich in erster Person als Zuhörer resp. Anwesenden nennt. Man sieht, die Fälle sind im Ausdruck selbst und in der Accentstärke des Ausdrucks zu verschieden, um darauf äusserlich ein Princip zu bauen. Wer kann denn sagen, ob — mit Ausnahme der letzten drei — jene Bezeichnungen viel mehr als formale Bedeutung haben und principiell charakterisiren sollen? Wer kann beweisen, dass das mitten im Satze spielende *ἀκούοντι* von I, 6, 14 das vorhergehende Gespräch vor denen der näheren oder weiteren Umgebung auszeichnen soll, dass das *ἤκουσα* etc. von II, 4, 1 wirklich „in einem offenbaren Gegensatze zu den drei vorhergehenden Gesprächen" stehe (Sander 18) — als ob es nicht hiesse *ἤκουσα δέ ποτε καί* und als ob nicht das folgende Gespräch (II, 5) genau so anfängt: *ἤκουσα δέ ποτε καί*, also damit keinen offenbaren Gegensatz zum vorhergehenden ausdrücken kann. Wer kann leugnen, dass die allgemeine Einleitung von II, 7 mit *σύνοιδα* auch für II, 9 und II, 10 noch gilt, die mit *οἶδα* beginnen? Betrachten wir die so ausgezeichneten Berichte inhaltlich, so betreffen sie erstens nicht die wichtigsten auch sonst bezeugten Stücke der Sokratik, wie sie z. B. III, 9. IV, 2. IV, 6 geben. Zweitens ist kein einziger der längeren Berichte darunter: II, 1. II, 6. III, 5. IV, 2. IV, 4, ja es sind sogar mit Ausnahme der beiden theologischen Capitel auffallend kurze Berichte, meist ohne charakteristischen Werth. Für II, 4 z. B. behauptet Sander (S. 19), dass es keine

wörtliche Wiedergabe, sondern nur ein zusammenfassendes Referat biete. Nun ist es doch sehr merkwürdig, dass Xenophon gerade dort, wo er sich als Zuhörer nennt, weniger berichten will oder zu berichten weiss, in den nicht als authentisch bezeichneten Darstellungen aber oft genug weit ausführlicher ist. Wenn das nicht gegen die Glaubwürdigkeit spricht, so spricht es doch mindestens gegen ein festes Princip in den Angaben der persönlichen Zeugenschaft. Am wenigsten darf man wie Sander ein solches Princip gewissermaassen als Disposition der Memorabilien setzen. „Xenophon erzählte zuerst Dasjenige, was er am genauesten wissen konnte." „Dieser Teil seiner Erinnerungen ist zu rechnen von I, 3 bis II, 8 incl." „Alles was von III, 9 an berichtet wird, trägt (mit Ausnahme von IV, 3) in geringerem Grade den Charakter der Urkundlichkeit." Zu dem, was Xenophon wissen musste und was urkundlich am sichersten steht, gehört doch entschieden z. B. die Tugendwissenslehre von III, 9 oder die von Xenophon selbst als typisch im stärksten Maasse (*οὐδέποτ' ἔληγε*) bezeichnete Begriffsforschung in IV, 6. Sander scheint das Typische, das Jener doch wissen musste, und das Urkundliche merkwürdigerweise zu trennen; denn I, 7, das deutlich als typisch bezeichnet wird, soll im I. Buch die geringste Urkundlichkeit besitzen. Andererseits führt er dieselbe Formel (*ἐμοὶ ἐδόκει λέγων* resp. *διαλεγόμενος*), die I, 7 den Typus bezeugt, in I, 4, 19 mit für die Urkundlichkeit an. Soll aber wieder das Typische mit als das Sichere gelten, so findet sich das dafür verlangte Imperfect z. B. III, 1, 1 giltig für eine grössere Gruppe, III, 9, 4. III, 10, 1. III, 14, 11 und in jedem einzelnen Capitel des IV. Buchs meist mehrfach. III, 8, 8 erscheint sogar die Formel *λέγων ἔμοιγ' ἐδόκει* wie I, 4, 19. I, 6, 14. II, 1, 1 etc. Kurz, das Typische kann nicht Sander's zwei Theile der Memorabilien scheiden. Ebensowenig stichhaltig sind aber die Momente, durch die er in mehreren Gesprächen seines zweiten Theils die Abwesenheit Xenophon's fixirt findet. Für II, 9. II, 10 und ähnlich III, 3 soll es die Eingangsformel *οἶδα δέ ποτε καὶ* bezeugen. Das kann sich nur auf *οἶδα* beziehen; denn *καί* knüpft ja gerade an das Vorhergehende (für II, 7 und 8 soll Authenticität bezeugt sein) und *δέ ποτε* findet sich oft genug auch früher in den Eingängen I, 3, 8. I, 4, 2. I, 6, 11. II, 2, 1. II, 3, 1 etc. Nun gilt aber die Einleitung von II, 7 ausdrücklich für eine Reihe von Capiteln und II, 9 und 10 passen genau als Specialfälle in diese Gruppe. Wer sagt nun, ob sie nicht gerade durch das *οἶδα καὶ* unter das *ἃ σύνοιδα* von II, 7, 1

rubricirt sind? Sander hätte die Eingangsformeln nicht äusserlich, nicht abgelöst von dem Inhalt, dem sie dienen, nehmen sollen. In den beiden mittleren Büchern (nur II, 1 schlägt in den Typus von Buch I) wird nicht eigentlich auf den Tugendbildner hin argumentirt. Naturgemäss tritt auch hier die allgemeine Tendenz mehr zurück hinter der Fülle des Stofflichen und der individuellen Fälle. So verschwinden hier die allgemein oder für bestimmte Tugenden typischen Einleitungen und Schlüsse. Es finden sich Einleitungen für mehrere Specialfälle wie in II, 7, 1 und III, 1, 1. Meist nennt der Eingang nur den individuellen Fall (II, 2. II, 3. II, 8 und fast bei allen Gesprächen des III. Buchs). Als die leichteste Form subjectiver Belebung bietet es sich hier, die Angabe des individuellen Falles von einem *οἶδα* abhängig zu machen. Hätte es Sander gefallen, wenn *σύνοιδα* mit einer so langen Dativconstruction II, 9. II, 10. III, 3 eingeleitet hätte? Oder *ἤκουσα* mit einer so langen Genitivconstruction? II, 4—6 werden durch Xenophon's Einleitungen zu allgemeinerer Bedeutung erhoben. In II, 4 und 5 hebt er zur formalen Gliederung den Hauptinhalt als einen Dialog *περὶ φίλων* heraus. Eine so kalte Einführungsformel wie: er sprach über die Freunde findet sich nicht in den Memorabilien. So bot sich wieder als leichteste Belebung hier für den kurzen Titel: Dialog über die Freunde ein vorgestelltes *ἤκουσα*. II, 6 konnte doch nicht auch beginnen: ich hörte noch einen dritten *λόγος* über die Freunde, das Motiv liess sich hier kurz und gleich im Ganzen ausdrücken: so genügt ein *ἐδόκει λέγων* als Einleitung. Das *οἶδα* ist wahrlich ein schwächliches Zeugniss für die Nichtauthenticität; für III, 3 soll es verstärkt werden durch die Namenlosigkeit der Theilnehmer des *λόγος* — übrigens eine Eigenschaft, die III, 3 mit I, 5. I, 7. II, 4. III, 1. III, 2. III, 9 und anderen kleineren Stücken gemein hat. In den anderen Fällen wird dadurch das Berichtete als typisch bezeichnet; in den individuellen Fällen von III, 1—3 aber erklärt sich die Namenlosigkeit, wenn man nur die Fictionsmöglichkeit zugibt, einfach dadurch, dass Xenophon unter den anerkannten Genossen des Sokrates keinen Feldherrn resp. Hipparchen zur Hand hatte. Oder sollte der Feldherr Xenophon unter den sokratischen Mitunterrednern gerade die Namen der Feldherrn vergessen oder nicht gehört haben? Unbegreiflich ist die Inconsequenz, mit der Sander III, 11, 2 aus dem: sie gingen hin (Sokrates mit seinen Schülern) die Abwesenheit, I, 6, 1 aus dem: sie (die Schüler) waren da, die Anwesenheit Xenophon's

folgert. Wenn dort die dritte Person Xenophon ausschliesst, warum soll sie ihn hier einschliessen? Aber es wird ja oft genug noch ein Zuhörerkreis citirt, ohne dass dies Sander für oder gegen die Authenticität verwerthet, z. B. I, 5, 1. I, 7, 2. II, 5, 1. II, 7, 1. III, 1, 4. III, 8, 1. III, 14, 2. IV, 2, 3. 5. IV, 4, 5 etc. Seine Zweitheilung der Memorabilien zeigt sich auch hier so willkürlich wie möglich. IV, 3, das am stärksten seine Authenticität versichert, soll entweder unecht oder zur Abrundung der Euthydemuserinnerungen dort eingestellt sein. Man kann da fragen, warum steht es dann an zweiter, nicht an letzter Stelle unter diesen, warum werden sie doch gleich mit dem folgenden Hippiascapitel unterbrochen u. a. m. Sander meint, das Gespräch könnte Xenophon ja später erst eingefallen sein — wieder kann man fragen, wesshalb das nicht schon bei dem so eng verwandten Gespräch I, 4 geschah, wesshalb nicht auch andere Gespräche von II, 9 bis zum Schluss Xenophon später eingefallen und daher selbsterlebte sein können — kurz, wir kommen aus dem Fragen nicht heraus. Von den sechzehn *λόγοι* seines ersten Theils findet Sander für sieben die Authenticität bezeugt; es sind nicht einmal sieben und dem Umfang nach kaum ein Viertel dieses Theils; die bezeugenden Worte sind sehr verstreut und meist formal und nichts weniger als accentuirt — und auf diesen schwächlichen Grund baut Sander trotz des markanten Gegenzeugnisses in IV, 3, 2 die Behauptung, dass Xenophon die Memorabilien in zwei Theilen, einem authentischen und einem nichtauthentischen, gebe! Aber warum hat Xenophon diese Disposition so tief versteckt, dass sie ausser Sander Niemand entdecken kann? Warum sagt er nicht deutlich: alle diese Gespräche habe ich selbst mit angehört und die folgenden sind mir berichtet worden? Warum markirt er nur ausnahmsweise seine Anwesenheit, lässt er noch hie und da wie absichtslos ein Wort für seine Zeugenschaft einfliessen, sagt er aber für $^{6}/_{7}$ der Gespräche, darunter alle grösseren, nichts über seine Anwesenheit oder über seine Quellen? Dass uns Xenophon über die Authenticität der Hauptmasse des Erzählten derart — bewusst oder unbewusst — in Dunkel lässt, spricht sicherlich nicht für dessen historischen Charakter. Gibt es von I, 3 bis IV, 7 ein einziges Zeugniss einer bewussten Scheidung zwischen Authentischem und Nichtauthentischem, Selbsterlebtem und Berichtetem? Sander's hypothetischer Schnitt fällt zudem noch mitten in eine Gruppe hinein und wird nicht durch den leisesten Unterschied in der Form-

gebung, der Tonfarbung, der inhaltlichen Richtung der Capitel bestätigt. Aber nehmen wir die markanten Zeugnisse für den authentischen Charakter. Für die Selbsteinführung in der dritten Person (I, 3, 8 ff.) ist oben ein wahrscheinlicher Grund genannt. Ausdrucklicher sagt Xenophon I, 4, 2: ich hörte und IV, 3, 2: ich war anwesend. Zeller betont, dass dies „mit aller Bestimmtheit erklärt“ sei und dass Dümmler dieses Zeugniss nicht habe verdächtigen können[1]. Ich meine, diese Zeugnisse sind durch Xenophon selbst doppelt verdächtigt. Erstens setzt er gerade sowohl I, 4, 1 f. wie IV, 3, 2 ausdrücklich seine Sokratik in Parallele zu den Darstellungen anderer Sokratiker: I, 4, 1 *ὡς ἔνιοι γράφουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι*, IV, 3, 2 *ἄλλοι — διηγοῦντο*. Zeller selbst denkt, wie gesagt, bei IV, 3, 2 an Plato. Damit ist ja aber der freie Charakter auch der xenophontischen Sokratik zugestanden. Man sage nun nicht, die Parallelsetzung beziehe sich nur auf den allgemeinen sokratischen Inhalt, nicht auf den authentischen Charakter. Dem ist ausdrücklich ein Riegel vorgeschoben durch die Worte IV, 3, 2: *ἄλλοι μὲν αὐτῷ πρὸς ἄλλους οὕτως ὁμιλοῦντι παραγενόμενοι διηγοῦντο· ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην.* Also gerade die Authenticität wird parallel gesetzt. Nun wissen wir ja, wie es mit dem authentischen Charakter z. B. bei Plato bestellt ist; man kann fast sagen, je mehr jener behauptet wird, desto sicherer ist die Fiction. Ich erinnere an Symp. 172 C, 173 B, Theät. 143 A, wo ja sogar „die Freunde des Sokrates seine Reden zu Hause aufgeschrieben und diese Aufzeichnungen in der Folge durch weitere Erkundigungen ergänzt haben“ wollen. „Gerade die Reden, welche hier durch jene angebliche sorgfältige Aufzeichnung beglaubigt werden sollen, können ja unmöglich für geschichtlich gehalten werden.“[2] Xenophon hat uns über den „historischen“ Charakter seiner Sokratik durch die Hinweise auf andere Sokratiker nicht im Zweifel gelassen. Warum citirt er sie eigentlich? I, 4, 1 erwähnt er sie unfreundlich, wie gesagt, nicht um ihre fictive Sokratik seiner echten, sondern um ihre bloss elenchtische Sokratik seiner positiven gegenüberzustellen. Hiernach kann man vermuthen, dass auch IV, 3, 2 einen unfreundlichen Seitenblick auf sie wirft. Ein bloss bestätigendes Citat, wie es Zeller zu deuten scheint (er „habe Aehnliches auch von

---

[1] Archiv IV, 128.

[2] Zeller, Ph. d. Gr.[4] II, 1, 96 f., 3.

Andern gehört“ S. 98) sieht Xenophon nicht gerade ähnlich. Eine solche Berufung wäre auch bedenklich, wenigstens wenn man an den Euthyphron denkt, der mit IV, 3 ausser dem theologischen Thema nichts gemein und eher die entgegengesetzte Tendenz hat. Zudem behandeln ja I, 4 und IV, 3 dasselbe Thema und Xenophon kann doch nicht dessen Behandlung bei anderen Sokratikern als „ähnlich“ zur Bestätigung anrufen, nachdem er sie vorher als verschiedenartig und ungenügend getadelt. Es scheint vielmehr, da beide Citate beim theologischen Thema auftreten, dass er gerade hierin seinen Gegensatz zur übrigen Sokratik stark gefühlt und auch angedeutet habe. Da nun Xenophon gerade auf das Moment des Authentischen bei den anderen *παραγενόμενοι* in IV, 3, 2 einen Seitenblick wirft, so kann die Anführung nur bedeuten: Andere haben sogenannte authentische theologische Gespräche des Sokrates erfunden; auch ich kann mit solchen „authentischen“ Gesprächen aufwarten, aber sie lauten anders. Die ausdrückliche Parallelisirung mit den Darstellungen anderer Sokratiker würde allein genügen, die stärksten Selbstzeugnisse der Memorabilien für ihren authentischen Charakter entscheidend zu verdächtigen, ja gerade im Gegentheil als Zeugnisse für die Fiction zu erweisen. Aber Xenophon hat für diese Verdächtigungen noch durch eine andere Parallelität gesorgt. Man vergleiche nur:

Mem. I, 4, 2

λέξω δὲ πρῶτον ἅ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου —

II, 4, 1

Ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ φίλων διαλεγομένου

II, 5, 1

Ἤκουσα δέ ποτε καὶ ἄλλον αὐτοῦ λόγον

IV, 3, 2

ἐγὼ δὲ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην

Oec. I, 1.

Ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου

Symp. I, 1.

Es scheinen mir nicht nur die ernsten Züge, sondern auch die Scherze bei grossen Männern (hier Sokrates) *ἀξιομνημόνευτα. οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω δηλῶσαι βούλομαι.*

Man sieht, die Stellen stimmen vortrefflich zusammen, am wörtlichsten Mem. II, 4, 1 mit Oec. I, 1. Hier nennt sich Xenophon Ohrenzeuge wie in den drei ersten Stellen der Memorabilien (auch I, 6, 14) und Symp. I, 1 bezeugt er seine Anwesenheit wie Mem. IV, 3, 2. Nun ist aber der fictive Charakter des Symposion

und des Oeconomicus heute wohl ziemlich allgemein anerkannt. Doch selbst wer ihn nicht anerkennt, kann die behauptete Zeugenschaft Xenophon's vor Allem mit zwei Thatsachen nicht vereinigen: 1. dass Xenophon nach der heute feststehenden Datirung zu der für das Symposion anzunehmenden Zeit höchstens neun Jahre alt gewesen[1]) und 2. dass Sokrates Oec. IV, 18 f. den Tod des Kyros und die Schlacht bei Kunaxa erwähnt — Facta, die Xenophon lange nach seiner letzten möglichen Unterredung mit dem 399 gestorbenen Sokrates erlebt. Auch Zeller bemerkt, nachdem er den Oeconomicus und das Gastmahl als philosophische Dichtungen nach Art der platonischen erklärt: „Dass er in diesen beiden Schriften sich selbst in den Einleitungsworten als Augenzeugen des nachher Erzählten bezeichnet, gehört mit zur dichterischen Einkleidung" (S. 95). Dagegen citirt Zeller die genau übereinstimmenden Erklärungen in den Memorabilien als ausdrückliche, mit aller Bestimmtheit gegebene, kaum zu verdächtigende Zeugnisse für deren historischen Charakter. Ist es aber wohl erlaubt, dort aus dem fictiven Charakter der Gespräche auf den Charakter der Zeugnisse zu schliessen und hier aus den gleichlautenden Zeugnissen auf den nicht fictiven Charakter der Gespräche? Ich meine, wir sollten die Memorabilien so fassen, wie sie Xenophon selbst gerade mit jenen Zeugnissen gestellt hat: parallel seinen eigenen sokratischen Schriften und denen anderer Sokratiker, d. h. als mehr oder minder freie Nachdichtungen der Sokratik, als Verbindungen derselben mit mehr oder minder weitgehender Aussprache eigener Gedanken.

Aber wenn wir auch durch all das Gesagte die These vom Eindringen des selbständigen Xenophon in die Darstellung der Sokratik vielleicht zu einer gewissen Glaubhaftigkeit gebracht haben: wie lässt sich nun wirklich in den Memorabilien dies als sokratisch und jenes als xenophontisch erweisen? Wie finden wir Kriterien für den echten Sokrates sowohl wie für den echten Xenophon?

Beginnen wir bei der Scheidung der Memorabilien in sokratischen und xenophontischen Besitz bei dem Sichersten. Die Tugendwissenslehre, die Begriffsdialektik ist uns als sokratisch durch Aristoteles und durch die Uebereinstimmung der Schüler sichergestellt. Die Reihe der hierauf bezüglichen Stellen in den Memorabilien ist nicht sehr gross, aber eine andere Reihe von

[1]) Vgl. Zeller S. 95, 1. Sander S. 37.

Stellen stehen mit dieser Lehre in unversöhnlichem Widerspruch und diese, die nicht als sokratisch gelten dürfen, zumal die darin enthaltenen Lehren sonst dem Sokrates nicht zugesprochen, sondern vielleicht ausdrücklich abgesprochen werden, dürfen mit gutem Grunde als xenophontisch bezeichnet werden, namentlich wenn ihr öfteres Wiederkehren in anderen Schriften des Xenophon sich nachweisen lässt. — Wenn wir andererseits den entgegengesetzten Weg beschreiten, wenn wir das gesammte, nicht allzu grosse ethische Gedankenrepertoire des Xenophon aus seinen übrigen Schriften herausschöpfen, so bleiben uns bei einer Vergleichung in den Memorabilien einige Lehren übrig, die in den anderen Schriften keine Analogien finden und aus dem Zusammenhang jenes Gedankenrepertoires herausfallen: solche den xenophontischen Schriften sonst gänzlich fremden, in den Memorabilien dem Sokrates zugeschriebenen und mit seinen sonstigen Anschauungen gut verträglichen Lehren dürfen, falls sich nicht andere Quellen mit mehr Wahrscheinlichkeit bieten, als ihm zugehörig und treu berichtet angesehen werden. — Nun bleibt noch Alles, was den Memorabilien und anderen Schriften Xenophon's gemeinsamer Besitz ist — und das ist weit mehr, als man gewöhnlich annimmt. Die Zahl der allgemeinen Gedanken in den Schriften Xenophon's ist nicht sonderlich gross[1]), aber sie bedecken mit ihrer Aussprache breite Flächen. Ganze Stellengebiete, in denen fortwährend dieselben Gedanken kreisen, stimmen in den Memorabilien und den anderen xenophontischen Schriften inhaltlich vollständig überein; wollte man alle diese Stellen in den Memorabilien echt sokratisch finden, so würden alle Schriften Xenophon's echt sokratisch werden und der Autor Xenophon würde aufhören zu sein. Es bleibt nichts übrig, als das, was sich nothwendig oder leicht und natürlich in den Zusammenhang der sicheren Sokratik fügt, mit einiger Wahrscheinlichkeit sokratische Lehre zu nennen, die dem Sokratesschüler Xenophon in Fleisch und Blut übergegangen. Vieles Andere aber, das einen offenkundigen Zusammenhang zeigt mit den Berufsinteressen und der Geistesrichtung des Xenophon und in diesem Zusammenhang seine beste, natürlichste Erklärung findet, wird mit ähnlicher Wahrscheinlichkeit als xenophontisches Eigenthum zu bezeichnen sein, namentlich dann, wenn seine Besprechung in den Memorabilien als die secundäre, episodische, kürzere erscheint, die gleichsam mit Fingern weist auf

---

[1]) Vgl. Krohn a. a. O. S. 110.

eine andere primäre, ausführliche, deutlichere in einer anderen Schrift Xenophons[1]). — Es bleibt nach diesen verschiedenen Gedankenklassen und Sicherheitsgraden noch genug, dessen geistiger Ursprung zwischen Sokrates und Xenophon hin- und herzuschwanken scheint, sei es, dass wir nur den wahren Autor nicht sehen, sei es, dass Sokrates es erfunden und Xenophon es verändert, abgeschwächt oder zugespitzt hat: hier werden wir uns nicht scheuen, das „non liquet" offen auszusprechen.

Unsere Methode besteht also hauptsächlich in einer Vergleichung der Memorabilien mit dem übrigen xenophontischen Schriftthum. Wir gewinnen hierdurch das Bild des echten Xenophon und auf indirectem oder negativem, aber ebenso sicherem Wege, namentlich durch die aristotelischen Notizen unterstützt, das Bild des echten Sokrates. Indem wir zu den Stellen der Memorabilien Parallelen aufsuchen in den anderen Schriften Xenophon's, indem wir durch die Scheidung sokratischer und xenophontischer Anschauungen vielleicht manche Widersprüche und Schwierigkeiten erklären, sichern wir auch den Text der Memorabilien vor vielen unberechtigten Athetesen. Die Athetesen einzelner Stellen und Capitel wie ganzer Schriften Xenophon's haben in der neueren Kritik an Häufigkeit ebenso zugenommen[2]) wie an Ueberzeugungskraft abgenommen. Wollte man alle gläubig hinnehmen oder nur berücksichtigen, so wäre alles Arbeiten mit der durchlöcherten Tradition unmöglich und die Wissenschaft könnte stillstehen. Ist die Subjectivität eines Kritikers für oder gegen eine Stelle engagirt, so sind immer einige Härten des Ausdrucks, einige ἅπαξ εἰρημένα, „Zusammenhang störende Sinnlosigkeiten" so liebens-

---

[1]) Solche Beziehungen der Abhängigkeit der Memorabilien vom sonstigen xenophontischen Schriftthum, aus denen sich zunächst jedenfalls der xenophontische Charakter jener Besprechungen ergibt, werden weiterhin brauchbare Kriterien abgeben für die Datirung der Memorabilien.

[2]) Fast alle kleineren Schriften Xenophon's sind hierbei der Verdächtigung und Verurtheilung anheimgefallen. Ausser der Apologie der Agesilaus, die Schrift über die ath. Verfass., der Hiero, die Schrift über die ath. Eink., der Cyneg., z. Th. der Oeconomicus und ganz sogar das Symposion (K. O. Müller, Steinhart, Gail, Krohn, Herchner de Symposio quod fertur Xenophontis). Nur auf das Zeugniss der Apologie, der Schrift vom Staate der Athener und der Briefe werden wir freiwillig verzichten aus Achtung vor dem fast einstimmigen Verdammungsurtheil der Forscher (vgl. Schenkl, Stud. II, 51), obgleich uns wenigstens das Zeugniss der Apologie überall nur bestätigend und ergänzend zur Seite stehen würde.

würdig, sich einzustellen. Finden sich in den Schriften des Autors Parallelen zu der Stelle, so ist sie unecht, weil überflüssig, also abgeschrieben. Finden sich keine Parallelen, so ist sie unecht, weil sie dem Autor fremd ist. Gerade bei einem Autor wie Xenophon, dessen Horizont nur eine begrenzte Zahl von Lieblingsgedanken fasst, der sich in derselben Schrift fortwährend wiederholt und sich wegen seiner Wiederholungen auch mehrfach vertheidigt, dem die stete Wiederholung als „Uebung" sogar ethisch-pädagogisches Princip ist, sprechen Parallelen mehr für die Echtheit[1]). Alle jene in Athetesen und Conjecturen so eifrigen Kritiker[2]) sollten die Worte Xenophon's beherzigen, die als Motto über seinen gesammelten Schriften stehen müssten: Ich aber bin ein Laie. — Vielleicht nun schreibe ich den Worten nach nicht kunstgerecht, aber ich suche das auch nicht. — Ich weiss zwar, dass es schön ist, wenn man auch der Ordnung gemäss schreibt; denn es wird leichter sein, daran rasch auszusetzen, dass es nicht richtig sei etc. (*ἐγὼ δὲ ἰδιώτης μέν εἰμι — ἴσως οὖν τοῖς μὲν ὀνόμασιν οὐ σεσοφισμένως λέγω· οὐδὲ γὰρ ζητῶ τοῦτο. — οὐ λανθάνει δέ με ὅτι καλῶς καὶ ἑξῆς γεγράφθαι· ῥάδιον γὰρ ἔσται αὐτοῖς ταχὺ μὴ ὀρθῶς μέμψασθαι* etc. Cyneg. XIII, 4 ff.). Lautet dies nicht wie ein Protest Xenophon's gegen unsere übereifrigen Textkritiker? Passt auf sie nicht Xenophon's Vertheidigung gegen die, welche *ἐν τοῖς ὀνόμασι σοφίζονται* (ib. 6), nur mit dem Unterschied, dass man damals, besser unterrichtet, dem Xenophon selbst mit jener Kritik zu Leibe ging, die man heute gegen

---

[1]) S. namentlich Hipparch. IX, 1. 8. De re equ. XII, 14. Vgl. Schenkl a. a. O. S. 52, R. Lange a. a. O. S. 40, Breitenbach a. a. O. S. 11 f. Anm. 2, Lincke, Oeconomicus S. 82—84. 111 ff. 124 (s. oben S. 32, 5).

[2]) Mit welchen stark subjectiven Prädikaten stösst der bedeutendste unter ihnen, Schenkl, in seinen so werthvollen „Xenophontischen Studien" einzelne Worte und Sätze aus dem Memorabilientext: ungeschickt (neunmal), leer (sechsmal), albern (fünfmal), unbeholfen, verkehrt, schief, lächerlich, ungereimt, misstönig, nichtssagend, überflüssig, müssig, störend, übertrieben, armselig, unpassend, breit, unklar, läppisch, lästig, abgeschmackt, confus, anstössig, verschroben, weitschweifig, Gerede, Phrasen, Tiraden, Machwerke, Satzungeheuer u. s. w. u. s. w. Dabei sagt er selbst: es ist bei einem Schriftsteller wie Xenophon, der sich in seinem Stile eine gewisse behagliche Breite gestattet, oft schwer zu bestimmen, was man ihm zutrauen darf und was nicht (Sitzber. II, 160), und da es sicher ist, dass schon das spätere Alterthum die Memorabilien wesentlich in derselben Verfassung las wie wir, muss er die Ueberarbeitung in's 3. Jahrh. v. Chr. hinaufdatiren (101. 147).

den todten Text wendet. Man hat die Echtheit des Cynegeticus und namentlich die der beiden letzten Capitel bezweifelt — völlig blind dagegen, dass es im ganzen xenophontischen Schriftthum fast keine so persönlich charakteristische, so subjectiv grundlegende, so confessionsmässige Stelle gibt als c. XII und XIII des Cynegeticus. Welcher Interpolator würde auch auf den Einfall kommen, am Schlusse einer xenophontischen Schrift über die Jagd plötzlich zornig erregt seinen eigenen Stil zu vertheidigen? Ueberhaupt finden wir es wissenschaftlich fruchtbringender, die von einzelnen Forschern in ihrer Echtheit bezweifelten, kleineren Schriften Xenophon's zur Vergleichung mit heranzuziehen und zu versuchen, ihr gutes Einvernehmen mit den übrigen Schriften sowie ihre Fähigkeit aufzuzeigen, das Bild des Xenophon in natürlicher Weise zu ergänzen, als wenn wir von vornherein auf ihre Mitwirkung verzichteten — Angriffen zu Liebe, die häufig nur gemacht worden sind, weil sie vom Einzelnen und nicht von einem Gesammtbilde des xenophontischen Geistes ausgingen.

A. Die religiösen Anschauungen.

Wir haben gerade dieses Thema vorangestellt, nicht etwa, weil es an Bedeutung das erste ist, weil wir damit den Ausgangspunkt, die bewegende Mitte, den Brennpunkt der sokratischen Lehren treffen, sondern nur, weil wir ohne Grund weder die engere Verkettung der übrigen, logisch-ethischen Reflexionen noch die Textfolge der Memorabilien durchbrechen wollen, deren einziges festes Ordnungsprincip im Ganzen wie im Einzelnen ja die primäre Besprechung und Erwähnung des Göttlichen ist[1]). Hiesse es unser Princip der Scheidung zwischen Sokrates und Xenophon durch die sichersten Kriterien, die sichtbarsten Gegensätze zur Empfehlung zu bringen: wir hätten dieses Thema am wenigsten vorangestellt. Gerade hier ist jene Scheidung meist sehr schwierig, bisweilen unmöglich. Keine einzige aristotelische Stelle, die hier der Kritik Halt und Stütze böte! Gerade hier bringen die anderen xenophontischen Schriften zum Vergleich mit den Memorabilien wohl zahllose praktische Fälle, aber kein geschlossenes theoretisches Material. Gerade im unendlichen Gebiet der Transcendenz, das über die Sphäre des individuellen Lebens und über die Sphäre der sichersten Sokratik, der Tugendwissenslehre, frei hinausragt, kann Xenophon's Phantasie uns gewaltig viel als sokratisch anpreisen, kann Xenophon's Anschauung

[1]) Vgl. I, 1, 1 ff. 16. I, 3, 1. I, 4, 2. 13. II, 1, 28. IV, 3, 2. IV, 4, 19. IV, 6, 2 und oben S. 45. Plato (Apol. 24 B) nennt übrigens auch in der Anklageformel, abweichend von Xenophon, den theologischen Punkt an zweiter Stelle.

aber auch sehr weit eingehen in die sokratische. Und wirklich ist hier eine gewisse Uebereinstimmung zwischen Sokrates und Xenophon sogar nothwendig gegeben. Beide sind theistisch gesinnt schon desshalb, weil beide Ethiker sind. Wenn man vielleicht vom modernen Pessimismus absieht, gingen alle Angriffe auf die Existenz der Gottheit nur vom physikalischen Interesse aus. Der Ethiker übt höchstens eine gewisse Correctur an den transcendenten Vorstellungen, nur der Physiker, indem er sich zum Metaphysiker erhebt, tritt vernichtend und umwälzend unter sie, die der ethischen d. h. menschlichen Sphäre in der Geistigkeit verwandt, der Natursphäre aber weit fremder, unvereinbarer gegenüberstehen. Um die Transcendenz aus der Ruhe der Ueberlieferung aufzustören, hätten Sokrates und Xenophon mehr Physiker sein müssen und — mehr Revolutionäre. Beider Grundtendenz geht auf das Bestehende, geht darauf, die Ideen, Zwecke, Begriffe anzuerkennen und die Menschen zu reformiren, nicht jene den Bedürfnissen der Menschen anzupassen. Wohl das Sicherste, was wir von Sokrates wissen, ist seine Definitionsmethode[1]). Er fragt stets nach dem *τί ἐστι*. Der Revolutionär fragt anders, fragt nach dem Dass und Warum, nach dem *ὅτι* und *διὰ τί*. Bei Xenophon ist die conservative Tendenz, der Sinn für Pietät und Legitimität ein durchgehender Grundzug seiner geistigen Bestrebungen. Und doch wird eine Prüfung des Einzelnen genug der Differenzen ergeben zwischen Sokrates und Xenophon[2]). Wenn wir den Memorabilien folgen, beschäftigt uns

I. Das *δαιμόνιον* und die Mantik.

Die hierher gehörigen Stellen der Memorabilien sind: I, 1, 2—9. 19. I, 3, 4. I, 4, 2. 15. 18. II, 6, 8. IV, 3, 12. IV, 7, 10. IV, 8, 1. 5. 6. 11. Zunächst ist hier natürlich die Erscheinung des *δαιμόνιον* als echt sokratisch zu fixiren. Es wird erwähnt Mem. I, 1, 2—5. I, 3, 4. I, 4, 15. IV, 3, 12. IV, 8, 1. 5. 6.

---

[1]) Die aristotelischen Stellen weiter unten.

[2]) Zwei Specialschriften seien hier pflichtmässig genannt, die aber für unsere Untersuchung werthlos sind, weil sie unkritisch die völlige Identität sokratischer und xenophontischer Lehren voraussetzen. Hummel, De theologia Socr. in Xen. comm. 1839, citirt nicht nur den Oec., sondern auch die Cyr. und Vectig. für Sokrates. Hoëvell, De Xenoph. philosophia 1840, behauptet von Xenophon: omnes enim, quos laudibus effert, facile e Socratis disciplina profectos diceres (S. 102, vgl. oben S. 29 Anm. 1).

Symp. VIII, 5. Und zwar erwähnt es Xenophon als eine bekannte wunderbare Eigenthümlichkeit des Sokrates, die aber in keiner anderen Brust einen Nachhall fand und sich nicht vom Lehrer auf den Schüler übertragen liess, wie auch die anderen, nicht „sokratischen" Schriften Xenophon's von einer solchen Erscheinung nichts wissen. Mag man nun die innere Bedeutung des δαιμόνιον fassen', wie man will, es ist mehr als eine individuelle physiologisch-psychische Abnormität, es steckt ein allgemeiner tieferer Sinn dahinter, der nicht nach der Person, sondern nach der Qualität fragt. War Sokrates wirklich so wenig Philosoph, dass er eine so wohl beachtete Erscheinung in der Incommensurabilität des rein Persönlichen begrub und ihr nicht eine allgemeinere Eigenschaft unterlegte? Da wird Mem. I, 1, 9 das Empfangen mantischer Zeichen von der Gunst und Gnade der Götter abhängig gemacht und IV, 3, 12 heisst es, die Götter schienen dem Sokrates freundlicher gesinnt als allen Anderen, weil sie ihm auch ungefragt Zeichen geben. Also in seiner Eigenschaft als ganz besonderer Liebling der Götter empfängt Sokrates das dämonische Zeichen. So erklärte sich's Xenophon. Ob auch Sokrates? Mindestens ist bei ihm noch ein anderes Erklärungsmoment hinzuzunehmen. Wenn Xenophon rühmt, dass im Dämonion die Götter „auch ungefragt" rathen (IV, 3, 12), so bedeutet das einen Vergleich des Dämonion mit der (übrigen) Mantik und mit dieser wird es noch ausdrücklicher verglichen I, 1, 3. 4. Ja, Xenophon in seinem apologetischen Eifer thut sogar, als sei das sokratische Dämonion von der Vögel- und Opferweissagung nur durch den Ausdruck verschieden, nur dadurch, dass Sokrates ὥσπερ ἐγίγνωσκεν, οὕτως ἔλεγεν (I, 1, 3). Dies erreicht Xenophon durch drei — bewusste oder unbewusste — Verschiebungen des wirklichen Sachverhalts: 1. erhebt er das δαιμόνιον von einer sachlichen Innenerscheinung — das ist sie bei Plato — zum persönlichen Subject, gleichsam zur wirkenden Gottheit[1]; 2. identificirt er die so gewonnene Gottheit mit den θεοί der allgemeinen

[1]) Am schärfsten hat Breitenbach in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Mem. (S. 24) diesen Unterschied hervorgehoben; weniger genau Krische (Forsch. a. d. Geb. d. alten Philos. I, 229). Zeller nennt zwar S. 73, 6[3] (und noch 80, 1[4]) die Differenz zwischen Plato und Xenophon „ziemlich gleichgiltig", gibt ihr aber in der neuesten Auflage einen schärferen Ausdruck und will hier (S. 79 f. Anm.) — im Gegensatz zu H. d'Eichthal (Socr. et notre temps S. 79 f.) — Xenophon's theils aus Unachtsamkeit, theils aus apologetischer Absicht erklärliche Gleichstellung der offenbarenden Gottheit und des δαιμόνιον nicht auf Sokrates übertragen wissen. Indem sich

Vorstellung in der bedenklichen Argumentation von § 5: er gab Rathschläge nach Angabe des Dämonion — wer wird rathen, wenn er nicht daran glaubt? — wem glaubt man lieber als einem Gott? — wer Göttern glaubt, glaubt doch wohl an die Existenz von Göttern; 3. lässt er unbeachtet, dass bei der gewöhnlichen Mantik doch zwischen diesen *θεοί* und den Menschen noch die zeichengebenden Objecte, Vögel etc. stehen. Natürlich, wenn Xenophon in dem Satze *τοὺς θεοὺς διὰ τούτων* (Vögel etc.) *αὐτὰ σημαίνειν* etc. die Worte *διὰ τούτων* übergeht, kann er fortfahren: *κἀκεῖνος* (Sokrates) *δὲ οὕτως ἐνόμιζεν.* Wenn Xenophon auch hier den Sokrates in unerlaubter Weise der Volksreligion annähert, so bleibt doch darum das Vergleichsverhältniss, das er zwischen dem sokratischen Dämonion und der Mantik statuirt, beachtenswerth [1]. Vielleicht aber war dies Verhältniss weniger das einer freundlichen Analogie, als das einer feindlichen Concurrenz. Die Versicherung des Xenophon: *καὶ μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανὴς ἦν* I, 1, 2 hilft dagegen nichts. Es wird mit dieser Privatmantik des Sokrates nicht weit her gewesen sein. Standen ihm Rinder und Schafe zu Gebote, ihre Eingeweide zu befragen? Oder hat er die Wahrsager für sich in Dienst genommen, die vor den Thüren der Reichen lagen (Plato Rep. 364)? Oder ist er je nach Delphi gegangen? Charakteristisch ist, dass bei Plato Sokrates ausser dem Dämonion wesentlich nur noch Träume mantisch benützt (Phaedr. 60 E 61 A Apol. 33 C Crit. 44 A B [2]), die ja auch mehr ein innerliches Element darstellen und, wo sie auftreten, eine rein poetisch-ideale Auffassung und

die gesammte neuere Forschung seit Schleiermacher — vielleicht die Skeptiker Volquardsen (das Däm. des Sokr. u. seine Interpreten) und Bertram (der Sokrates des Xen. u. der des Aristophanes S. 14) abgerechnet — mit Entschiedenheit von der persönlichen zur sachlichen Fassung des Dämonion bekehrt hat, ist sie von Xenophon zu Plato übergegangen. Mit Recht! Denn Plato ist in diesem Falle glaubwürdiger, weil er — der genauere, tiefere Kenner des Sokrates — hier gar kein Interesse hat zu idealisiren und die ihm selbst fremde und seiner Lehre unfruchtbare Erscheinung des Dämonion anders als historisch wiederzugeben.

[1] Dieses Vergleichsverhältniss zwischen der Mantik und dem Dämonion erscheint auch bei Plato (vgl. Zeller a. a. O. S. 77). Aber warum hat er wohl dasselbe nicht wie Xenophon zur Vertheidigung des Sokrates verwerthet (vgl. Steinhart, Einleit. z. Uebersetz. d. Apologie S. 281)? Der weitere Text gibt Antwort darauf.

[2] Nur Apol. 33 C werden noch Orakelsprüche und dann in unklarer, verächtlicher Allgemeinheit alle übrige Offenbarung genannt. Warum scheut sich Plato die Zeichenmantik zu citiren?

eine tiefere Ausdeutung zulassen und begünstigen, welche über die Realistik des mantischen Aberglaubens sich weit erhebt. In der Republik citirt „Sokrates" von aller gewöhnlichen Mantik wesentlich das Orakel und dieses nur dann, wenn es sich um blosse Ceremonialfragen handelt (427 B C 469 A 540 C) oder wenn es gilt, einen nothwendigen Betrug der Oberen durch religiöse Sanction vor den Bürgern zu verschleiern (415 C 461 E). Aber, um zu Xenophon's Behauptung und zu dem privaten Sokrates zurückzukehren, was sollte dem die Mantik, dem die Götter „auch ungefragt" Rath ertheilten? Das Dämonion ist ja nicht so geartet, dass es heute, wo es nöthig, spricht und morgen, wo sein Sprechen ebenso nöthig, schweigt. Es begleitet den Sokrates durch das ganze Leben und lässt ihn nie im Stich, wo seine Warnung Noth thut. Dass Sokrates dies ausdrücklich behauptet, zeigt Xenophon selbst, indem er ihn gegen den Vorwurf der Lüge vertheidigt, weil er trotz der Behauptung, dass ihm das Dämonion verkünde, was er thun solle und was nicht, zu Tode verurtheilt worden sei (IV, 8, 1). Bei dieser Verlässlichkeit des Dämonion war für Sokrates selbst und für viele seiner Freunde, denen er vermöge desselben zu prophezeien pflegte (I, 1, 4), die Mantik gänzlich überflüssig[1]). Ausser jener obigen allgemeinen Bemerkung sagt auch Xenophon nichts von einer Benützung der Mantik seitens des Sokrates, sondern nur, dass er den Andeutungen der Götter Glauben und Gehorsam entgegenbrachte (I, 3, 4. IV, 8, 11), was sich sehr wohl vom Dämonion verstehen lässt. Wenn man näher zusieht, erscheint diese Ueberflüssigkeit der Mantik nicht bloss als fremdes Gnadengeschenk, als glückliches Geschick, sondern als bewusstes Princip. Der Weg von der Mantik zum Dämonion ist kein Privatfusssteg für die Person des Sokrates, sondern der Weg der sokratischen Philosophie in ihrer allgemeinen Bedeutung, der Weg des geistigen Fortschritts der Menschheit von der Aeusserlichkeit zur Innerlichkeit, von der abergläubischen Verehrung der fremden Schicksalsmacht zur Selbstverantwortlichkeit des Individuums[2]). Das Sub-

[1]) Dass die Stimme des Dämonion nur eine warnende ist, wird hiergegen Niemand anführen wollen. Bei Xenophon ist jene Beschränkung nicht einmal nachweisbar (vgl. Zeller 75, 4) und bei Plato (z. B. Apol. 40) gilt ja das Schweigen des Dämonion als Zustimmung.

[2]) Soviel ich sehe, ist Hegel (Vorles. üb. Gesch. d. Philos. II S. 99. 106 f.) der Einzige, der diese allgemeine Bedeutung des Dämonion erkannt und energisch hervorgekehrt hat; einige Andeutungen noch bei

ject, dessen ethische Bedeutung die sokratische Philosophie zuerst erschlossen, war nicht gewohnt, seine eigene Stimme zu vernehmen und desshalb umkleidete es sie mit dem fremden Nimbus des Dämonischen. Bisweilen [1]), wenn Sokrates die innere Ueberzeugung dämonische Stimme nannte, war es vielleicht jene ironisch spielende Ausdrucksweise, durch die er seine neue, überlegene, intellectualistische Anschauung der gewöhnlichen unklaren und pathologischen Auffassung verähnlichte (Zauberlieder, Verkuppelung, Verliebtheit etc.). Aber im Grunde war es ihm Ernst mit dem Dämonion. Er entthronte nicht die göttliche Schicksalsmacht, er fand sie nur in der eigenen Brust wieder und hing ihr dort mit intensiver Gläubigkeit an (Mem. I, 3, 4).

Das Subject, wenn es sich selbst wahrnimmt, nimmt sich zuerst in dieser Function selbst, als erkennend, wahr. Die sokratische Philosophie — wie später ausführlich zu zeigen — kam nie über diese erste intellectualistische Stufe der subjectivistischen

Zeller S. 90[4]. — Breitenbach (Excurs über das Dämonion in der Ausg. der Mem. S. 27–37) leugnet die Concurrenz zwischen Dämonion und Mantik, indem er sie durch eine Art Berufstheilung versöhnt: die Mantik belehre über den äusseren realen Erfolg, das Dämonion über die innere sittliche Berechtigung eines Thuns. Um dies nachzuweisen, führt Br. einen schweren Kampf mit allen einschlagenden Stellen der Memorabilien. I, 4, 15 und IV, 3, 12 wird das Dämonion sicher auf den äusseren Erfolg bezogen (vgl. Zeller S. 86[4]), aber Br. sagt: nur von Aristodemos und Euthydemos — Sokrates schweigt dazu. Doch auch die Reue der Freunde, die dem Dämonion nicht gehorchten (I, 1, 4), weist deutlich auf den äusseren Erfolg und IV, 8, 1 sucht Xenophon unzweifelhaft das Dämonion mit dem äusseren Erfolg in Einklang zu bringen. Aber zugegeben, dass Sokrates selbst anders darüber dachte, — das eben war ja der grosse Gedanke des Sokrates, dass ihm äusserer Erfolg und innere sittliche Berechtigung nicht parallel galten, dass ihm der wahre äussere Erfolg die innere sittliche Berechtigung war, dass er die Innerlichkeit zur Siegerin und Herrin erhob über die Aeusserlichkeit des Erfolges. Und der Sieg jener über diese ist folglich auch der Sieg des Dämonion über die Mantik. — Das Benehmen des „Sokrates" in I, 4, 15 und IV, 3, 12 ist ganz begreiflich. Aristodemos und Euthydemos reden vom Dämonion und „Sokrates" antwortet: die Mantik. Xenophon lässt eben Sokrates antworten, was Xenophon versteht. Die Mantik verstand er, das Dämonion nicht. — Ribbing (Sokrat. Studien II S. 24 f. 28 f. 32. 39 f.) hat richtiger gesehen, dass bei Xenophon das Dämonion auf den äusseren Erfolg und bei Plato mehr auf die innere sittliche Bedeutung gehe, und hat mit Recht der platonischen Auffassung den Vorzug gegeben. Doch hat er bei letzterer so ausschliesslich das Moment des „Sittlichen" und des „Wichtigsten" hervorgehoben, wie es namentlich mit Apol. 40 A schwer verträglich ist.

[1]) z. B. Xen. Symp. VIII, 5. Plat. Euthydem. 272 Phaedr. 242 B.

Betrachtung hinaus. Aber wenn Sokrates das Subject noch so intellectualistisch fasste, es blieb ein in Denken nicht auflösbarer Rest, der sich in der Entscheidung als individueller Takt, als Gewissen, als intellectuell und sittlich richtiger Gefühls- und Willensinstinct, als geniale Intuition und als idealer, religiöser Antrieb geltend machte, und diese unbestimmte psychische Macht, deren Wirken Sokrates anerkennen musste, wo dem Intellect die Handhaben der Begriffe ausgingen, die er aber nicht erklären konnte, diese ihm fremdbleibende innere Macht nannte er *δαιμόνιον*. Es war die Rache des *ἄλογον μέρος ψυχῆς* (Aristot. Magn. Mor. 1182 a), dass es sich von diesem Rationalisten zurückdrängen liess bis in den letzten, dunkelsten Winkel der Seele, aber von dort aus um so imponirender seine Herrschaft zur Geltung brachte.

Wenn schon das Dämonion, indem es die Schicksalsentscheidung in den Instinct des Subjects verlegte, der Mantik concurrirend gegenübersteht, so gilt dies noch weit mehr von der Tugendwissenslehre des Sokrates. Das Dämonion war ja eigentlich nur ein Lückenbüsser; es füllt die Lücke aus, die das Tugendwissen in der eigenen Schicksalsbildung des Subjects noch übrig lässt. Lerne, denn mit deinem Können und Wissen beherrschest du dein Schicksal: das ist der Kernsatz aller Sokratik. Wenn aber das Individuum selbst sein Schicksal schafft, was will die Mantik, die ganz auf fremder Schicksalsprädestination basirt? Was die Macht des eigenen Könnens gewinnt, muss nothwendiger Weise die Mantik verlieren. Wir wollen nicht sagen, dass Sokrates die Mantik gänzlich abwies: für die Schwächlinge an Charakter mochte er solche autoritative Festigung des Willens wohl nöthig finden. Aber eine versteckte Opposition gegen die Mantik, eine Einschränkung ihrer Sphäre durch Sokrates lässt sich sogar aus dem gefärbten xenophontischen Bericht herauslesen. Man braucht nur den willkürlich accentuirenden Finger des Xenophon bei Seite zu schieben, die Tongebung anders zu vertheilen, den Nebensatz zum Hauptsatz zu machen, — Xenophon hat ein zu starkes apologetisches Interesse und ist selbst ein zu grosser Eiferer für die Mantik, als dass seiner Objectivität hier zu trauen wäre. Und dennoch lässt sich die ursprüngliche mantikfeindliche Tendenz der Sokratik nicht ganz verwischen. Drei Anläufe nimmt Xenophon, das Bild des Sokrates für die Mantik zu retten; doch warum muss stets ein ebenso langes „Zwar“ und „Obgleich“ vorangehen? Warum sagt er nicht bloss 1. Sokrates verwies die Freunde wegen des Unberechenbaren an das

Orakel (§ 6); 2. für Haus- und Staatsverwaltung hielt er die Mantik für nöthig (§ 7); 3. das Wichtigste, das Wissen des wirklichen Erfolges, haben nach Sokrates die Götter der menschlichen Erkenntniss entzogen und sich selbst und ihrer Offenbarung vorbehalten und die Leugner dieser Thatsache nannte er verrückt (§§ 8. 9). Was zwingt ihn zu 1. hinzuzufügen, dass Sokrates das Nothwendige nach seiner inneren Ueberzeugung zu thun rieth; zu 2., dass er all die verschiedenen Berufe vom Handwerker bis zum Herrscher für vollständig erlernbar erklärte; zu 3., dass er auch die für verrückt hielt und sogar für Frevler, die das Orakel nach Dingen befragten, welche menschlich zu erlernen oder zu beurtheilen sind, und dass er die Nothwendigkeit betonte, alles Erlernbare zu erlernen? Sind das alles nicht wesentliche Einschränkungen der Bedeutung der Mantik? Was zwang den Xenophon hier wider sein apologetisches Interesse diese Einschränkungen zu berichten, wenn nicht die unleugbare Thatsache, dass ein gewaltiges Stück Sokratik der Mantik entgegensteht? Sind diese Einschränkungen vielleicht gewöhnliche, leicht zu nehmende, selbstverständliche, oder gehen sie urwüchsig und nothwendig hervor aus der neuen beherrschenden Grundtendenz aller Sokratik, aus der Wissensbetonung? Was mochte wohl der Philosoph Sokrates nöthiger gefunden haben und was sieht ihm ähnlicher, die Leute, die lernen wollten, zur Mantik zu treiben oder die Abergläubischen, die eifrigen Mantiker zum Lernen zu treiben? Sokrates, der die *εὐτυχία* so gering achtet gegenüber dem *εὖ πράττειν* (Mem. III, 9, 14. 15), der allen Athem seiner Seele aufwandte, die Herrschaft des Wissens über den Erfolg zu predigen, soll *τὰ μέγιστα* in allem Thun dem gottgeschenkten Glück, dessen Verkünderin die Mantik, zugewiesen haben? Will man den ungefärbten Sokrates kennen lernen, so muss man mit Umkehrung der Pointen lesen: Sokrates holte aus seiner inneren Ueberzeugung die Rathschläge für die Verlegenheiten seiner Freunde, erklärte alle Berufsthätigkeit für eine Sache des Lernens, betonte die Bedeutung und Nothwendigkeit alles Lernens überhaupt und nannte Diejenigen Narren und Frevler, die, statt das eigene Urtheil oder die Wissenschaft zu befragen, zu den Orakeln liefen. Nur wenige Ausnahmsfälle räumte er ein — vielleicht auf dringendes Befragen eines solchen Mantikschwärmers wie Xenophon —, wo die Macht des Wissens nicht hinreicht und das Glück das Scepter führt. Und sehen wir uns diese Ausnahmen genauer an, so gehören sie hauptsächlich jenen unternehmenden

Berufen an, die dem Xenophon ebenso nahe wie dem Sokrates fern lagen. Allerdings der Beruf des Politikers, der hier zweimal (§ 7 u. 8) als der Mantik bedürftig hingestellt wird, interessirt auch den Sokrates, aber gerade auf diesen Beruf am allermeisten zielt seine immer wiederholte Lehre von der erfolgreichen Macht des Wissens, ohne dass er sonst je der Mantik als einer Nothwendigkeit für den Politiker gedenkt — ganz im Gegensatz zu Xenophon, der in seinen anderen Schriften ebenso oft wie dringend die Politik an die Mantik bindet (s. das Spätere). Dass ferner die Abhängigkeit des Bauunternehmers, des Hausverwalters und des Ackerbauers vom Glück so betont wird, das mochte den persönlichen Interessen und Erfahrungen des Gutsbesitzers von Scillus weit mehr entsprechen als den sokratischen. Aehnliches gilt natürlich vom Feldherrn, dessen Erwähnung Xenophon nie versäumen wird und dessen Abhängigkeit vom Glück er in den anderen Schriften ausführlich erörtert. Dass ein Mann von einflussreichen verwandtschaftlichen Beziehungen im Staat gerade durch diese Beziehungen zur Verbannung kommen könne, ist ein so specieller Fall, ein so wenig sokratisch klingendes, hier nur hineingekünsteltes Beispiel, dass man versucht sein könnte, darin eine Beziehung auf den trotz Pausanias (V, 6, 5) noch immer nicht aufgeklärten Grund der Verbannung Xenophon's aus Athen zu finden. So bleibt das Beispiel von dem, der ein schönes Weib heirathet, ein Beispiel, das weder besonderen Werth noch ein sokratisches Gepräge noch irgend welche Analogien in der sokratischen Literatur aufzuweisen hat. Dagegen lassen sich die beiden letzten merkwürdigen Beispiele als xenophontisch nachweisen. Sie finden eigentlich erst ihre Erklärung in der breiteren Erörterung Hiero I, 27 ff., wo Xenophon ebenso bei der Heirath zuerst an den Ehrgeiz und dann an den Genuss denkt, zuerst von der möglichen Gewinnung mächtiger Verwandtschaften redet und dann ausführlich entwickelt, dass im sexuellen Leben der Besitz der Schönheit und die Freude daran durchaus nicht immer zusammengehen. Weitere Analogien zu allen diesen Beispielen später.

Viel wichtiger ist, dass die traditionellen, von Xenophon selbst (I, 2, 37. IV, 4, 5) als solche anerkannten sokratischen Berufsbeispiele – die übrigens in den anderen xenophontischen Schriften fast gar nicht vorkommen[1]) — namentlich Schmied und

[1]) Der *σκυτεύς* wird nirgends vergleichsweise erwähnt, der *τέκτων* und der *χαλκεύς* nur im Oeconomicus von Sokrates selbst ganz in seinem Sinne

Zimmermann gleich zuerst unter den *μαθητά* (I, 1, 7), aber gar nicht unter den der Mantik bedürftigen (I, 1, 8) angeführt werden. Die echt städtischen Lehr- und Meisterberufe, die Handwerke und Künste sind es, die den sokratischen Geist derart gefesselt haben, dass seine ganze Methode darauf ausgeht, von ihnen als Mustern auf den politischen Beruf, auf die Tugend zu folgern, und gerade diese Berufe haben gar kein ersichtliches Interesse an der Mantik; demgegenüber sind jene unternehmenden, in die Ferne gehenden Individualberufe, die mit grossem Material operiren, auf Herrschaft und Besitz beruhen, die eigentlich der Mantik bedürftigen und zugleich die xenophontischen Berufe. Nicht Sokrates, der Wissenseiferer, hat den Werth der Mantik so betont, wie es hier in den Memorabilien geschieht, sondern Xenophon, der Oekonom, der Feldherr etc., Xenophon, der strenge Verehrer der Mantik, Xenophon, der Apologet, der den Sokrates gegen den Vorwurf der Ketzerei schützen will.

Wir können uns nicht enthalten, hier kurz auf Plato hinzuweisen[1]). Mag er das Spiel seiner Erfindungen noch so weit treiben, niemand wird annehmen, dass er z. B. im Laches dem Sokrates genau das Entgegengesetzte in den Mund legt, als dieser wirklich gesagt hat. Beide, der Sokrates des Xenophon (I, 1, 8) und der des Plato (Lach. 195 196 A) — Nikias redet ja hier unverkennbar sokratisch — stimmen überein, das Berufswissen des Ackerbauers, des Feldherrn[2]) etc. als beschränkt und abhängig anzuerkennen und darüber noch ein Wissen des Wichtigsten (Xenophon: *τὰ μέγιστα*) oder des viel Wichtigeren (Plato: *πολὺ μᾶλλον* Lach. 195 E) anzunehmen. Dieses höhere Wissen des wirklich Guten — ob z. B. der Sieg nützt u. dgl. — schreibt der Sokrates des Xenophon nur der Mantik zu. Bei

---

als Beispiele für die Nothwendigkeit des Berufswissens (Oec. I, 1. VI, 13. XII, 3. vgl. XVIII, 9). Dasselbe gilt von den ebenfalls sokratisch beliebten Künstlerbeispielen (namentlich Cither- und Flötenspieler. Vgl. Oec. I, 10. 11. II, 12. 13. 15. XVII, 7. XVIII, 9). Oec. XII, 18 und Cyr. I, 6, 22 — fast wörtlich übereinstimmend mit Mem. I, 7 — werden sie auch von Anderen im sokratischen Sinne citirt. Sonst nur noch Cyr. III, 3, 55 im entgegengesetzten Sinne. Xenophon liebt besonders die Beispiele des Hauswirths, des Feldherrn, des Arztes und des Schiffers.

[1]) Vgl. S. 5.

[2]) Uebrigens ist das Beispiel des Landmanns bei Plato von Laches (195) und das des Feldherrn von Nikias (196) beigebracht und letzteres wird von Sokrates in Rücksicht auf Nikias und Laches wieder aufgenommen (198 E).

Plato thut der bornirte Laches dasselbe (195 E) und wird gründlich widerlegt (195 E. 196 A). Nicht genug daran! Sokrates nimmt bei Plato später noch einmal das Wort zu Gunsten der Einzelberufe und führt im krassesten Gegensatz zu dem xenophontischen Sokrates aus, dass jede Berufskenntniss (ἐπιστήμη) am besten selbst über die Zukunft Bescheid gibt (198 D); so sei's auch beim Ackerbau (E) und „περὶ τὸν πόλεμον αὐτοὶ ἂν μαρτυρήσαιτε ὅτι ἡ στρατηγία κάλλιστα προμηθεῖται τά τε ἄλλα καὶ περὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἴεται δεῖ ὑπηρετεῖν ἀλλὰ ἄρχειν, ὡς εἰδυῖα κάλλιον τὰ περὶ τὸν πόλεμον καὶ γιγνόμενα καὶ γενησόμενα· καὶ ὁ νόμος οὕτω τάττει, μὴ τὸν μάντιν τοῦ στρατηγοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν στρατηγὸν τοῦ μάντεως“ (198 E. 199 A). Was beim xenophontischen Sokrates das Erste, ist beim platonischen das Letzte. Fast könnte man meinen, die Spitze jener tendenziösen Worte des platonischen Sokrates, die durch die Anwesenheit des ob seiner Mantikverehrung in's sicilische Unglück gerathenen Nikias noch besonders illustrirt werden, sei gegen den xenophontischen Sokrates gerichtet.

Wenn man den Sokrates ohne Unterlass die siegreiche Macht des Wissens preisen hörte, mochte wohl einem Zuhörer die Frage einfallen, ob denn wirklich Alles vom Wissen abhängig sei; und da war Sokrates nicht „närrisch“ genug, den Einfluss des Glücks gänzlich zu leugnen. Die Schicksalsneugierigen und allzu Bedenklichen mochte er sich vom Halse schaffen, indem er sie, weniger an die sonstige Mantik, als an das delphische Orakel wies, das eine achtunggebietende, in ihrer Weisheit bewährte Autorität für sich hatte und dessen göttlichen Nimbus zu leugnen Sokrates nicht Revolutionär genug war. Das ist wohl der wahre Kern in aller „sokratischen“ Mantikverherrlichung. Dass Sokrates die Freunde an das Orakel wies, hebt Xenophon vielleicht nur desshalb hervor, weil es ihm selbst so erging (Anab. III, 1, 5). Wenn man diese Stelle betrachtet, kann man es für möglich halten, dass Sokrates nicht so sehr aus Gläubigkeit den Xenophon zum Orakel schickt wie aus Klugheit, in der Berechnung, dass die Athener sich vielleicht durch die Autorität des delphischen Orakels hindern liessen, Xenophon als Bundesgenossen des Spartanerfreundes Cyrus zu verfolgen[1]). Oft genug mochte allerdings Sokrates

---

[1]) Oder die Frage, ob Xenophon gehen oder bleiben soll, ist für Sokrates, wie Köchly (akadem. Vortr. I, 354) es ausdrückt, „eine Frage von

auf den delphischen Tempel hinweisen, aber weniger auf das Orakel drinnen, als auf die äussere Aufschrift. Nach Delphi brauchte Sokrates einen Euthydemos nicht zu schicken, denn er war bereits zweimal dort (Mem. IV, 2, 24), wohl aber galt es, ihm (ib.) die äussere Aufschrift verständlich zu machen. In der Cyropädie findet sich eine Stelle, die ganz unter sokratischem Einfluss steht, schon weil sie die sokratische Hauptlehre des *γνῶθι σαυτόν*[1]) zum Thema hat. Da wird zwar die Weisheit des Orakels, aber noch weit mehr die Lächerlichkeit des Orakelbefragens illustrirt. Die Orakelsprüche sind dort zweideutig und negativ, die blosse Schicksalsneugierde strafend, lehrend, dass der innere Werth Alles ist und ohne ihn alles Glück Unglück, alle Prophezeiung Trug; sie gehen nur scheinbar auf die Zukunft, in Wahrheit auf das Subject. Das Orakel verspricht dem dringend fragenden, mit Geschenken freigebigen Krösus Erfüllung seines Wunsches nach männlicher Nachkommenschaft. Aber von den Söhnen, die ihm geboren werden, ist der eine stumm, der andere stirbt in der Jugend. Weiter fragt Krösus, wie er für die Zukunft glücklich werden könne. Und das Orakel antwortet: erkenne Dich selbst. Krösus bringt dem Spruch nicht die nöthige Achtung und das nöthige Verständniss entgegen und — wird unglücklich[2]). Wenn du das Orakel nach einem besonderen vermeinten Glücksgut (Söhne z. B.) fragst, so nützt dir der Orakelspruch nichts, denn das vermeinte Glück kann sich als wahres Unglück erweisen. Wenn du, dadurch gewitzigt, das Orakel nach dem wahren, allgemeinen Glück fragst, so antwortet es: das liegt in deiner Hand. Frage nicht mich, frage dich! Das heisst: nicht die Mantik gibt das Wahre, sondern die Ethik. — Die ganze Tendenz der hier erzählten Orakelsprüche wird verzerrt, wenn als Grund ihres negativen Charakters zuerst angeführt wird, dass Apollo beleidigt gewesen sei, weil Krösus früher die Befragung des Orakels aus Misstrauen vernachlässigt habe. Diesen Grund gibt Xenophon, das Uebrige ist sokratisch.

---

solcher Unsicherheit, dass über sie keine menschliche Berechnung im Voraus entscheiden, sondern gleichsam das Loos gezogen, der Würfel geworfen werden muss".

[1]) Aristot. Fragm. IV, 1475 a[3].

[2]) Cyr. VII, 2, 15—25. Die Orakelbefragung des Krösus war durch seine berühmten delphischen Geschenke in Griechenland viel zu populär und bot durch den Contrast dieser frommen Freigebigkeit mit dem tragischen Schicksal des Gebers zu viel Anreiz zur Betrachtung, als dass So-

Das Dämonion, das γνῶθι σεαυτόν, die Lehre vom Berufs- und Tugendwissen — sie alle haben eine gemeinsame Tendenz: das ideale Subject ist das Schicksal, das ideale Subject mit seinem Wissen und Erkennen und seinem Instinct ist die erfolgschaffende, zukunftbeherrschende Macht. Und da jedes neu auftauchende, bahnbrechende Theorem zugleich ein Protest ist gegen ein Bestehendes — gegen welches Bestehende wird hier entschiedener protestirt als gegen die Vorstellung der ohnmächtigen Abhängigkeit des Subjects, gegen die abergläubische Schicksalsverehrung, die in der Mantik ihren schärfsten Ausdruck fand? Alle genannten Principien der sokratischen Lehre sind Einschränkungen der Mantik und die Athener, die den Sokrates als Ketzer verurtheilten, verstanden ihn besser als Xenophon, der ihn vertheidigt. Ob er laut und principiell dagegen protestirte oder nicht — I, 1, 8 enthält wirkliche Andeutungen eines Protestes —, Sokrates war im Kern seines Wesens Gegner der Mantik, er war es, wie Xenophon der begeistertste Verfechter und Verehrer der Mantik war.

In den Schriften Xenophons spielt die Mantik eine staunenswerth grosse Rolle und die Beachtung, die ihr theils in Einzelfällen, theils in allgemeinen Aussprüchen zu Theil wird, grenzt bald an das Pedantische und bald an das Fanatische. Da wird in den historischen und historisirenden Schriften (Anabasis, Hellenika, Cyropädie) nie versäumt, vor den Feldzügen und Schlachten der gebrachten Opfer und ihres Ausfalls zu gedenken — charakteristischerweise aber nur bei den Xenophon sympathischen Helden: in der Anabasis bei Klearch und Xenophon, in der Cyropädie bei Cyrus, in den Hellenika fast nur bei den spartanischen Feldherrn: Agesilaos (in den wenigen Seiten, die ihm gelten, wird mehr als zehnmal der Opfer gedacht), Derkyllidas, Agesipolis, Archidamos, Teleutias. Da werden mit besonderer Vorliebe wunderbare Erscheinungen, die als Vorbedeutungen dienen, berichtet oder allgemein der Beachtung empfohlen, so auffliegende Adler[1]) und Vogelzeichen überhaupt[2]), Blitz und Donner aus heiterem Himmel[3]), Stürme[4]), Erdbeben[5]), Lichter

krates dieses Thema nicht in den Kreis seiner Besprechungen hätte ziehen können.

[1]) Anab. VI, 1, 23. VI, 5, 2. Cyr. II, 4, 19.

[2]) Cyr. I, 6, 44. Symp. IV, 48. Hipparch. IX, 5. Oec. V, 19. Anab. VI, 5, 21.

[3]) Cyr. I, 6, 1. VII, 1, 3. Hell. IV, 7, 7. VII, 1, 31.

[4]) Hell. V, 4, 17. [5]) Hell. III, 2, 24. IV, 7, 4.

am Himmel[1], Selbstöffnung von Tempelthüren[2], Niesen während einer hoffnungsvollen Rede[3] u. a. m. Zu den äusserlich wahrnehmbaren Zeichen kommen noch Träume[4] und Orakelsprüche[5]. Wer die Orakelbefragung vernachlässigt, wird getadelt[6]. Xenophon nimmt die Weissagungen seiner Träume mit kindlicher Gläubigkeit entgegen. Cyrus rüstet sich zum Sterben — auf Grund eines Traumes[7], ja das Allerstärkste! Cyrus d. h. Xenophon beweist aus der Traummantik — die Unsterblichkeit der Seele[8].

Wir zählen in den xenophontischen Schriften weit über hundert Stellen, wo die Mantik, gefragt oder ungefragt, sich bethätigt; wir können davon nur einige mehr charakteristische Fälle hervorheben, so z. B. diejenigen, in denen die Vorzeichen ungünstig ausfallen. Wer sich nicht warnen lässt, wird durch den Misserfolg bestraft, so schildert es Xenophon z. B. Anab. VI, 4, 22 ff. Hell. III, 1. 17 f. IV, 8. 36 f. Die spartanischen Könige sind natürlich auch den abmahnenden Vorzeichen stets gehorsam. Agesilaos z. B. Hell. III, 4, 15. Agis ib. III, 2, 24. Agesipolis ib. IV, 7, 7. Der glückliche Phantasieheld Kyros d. ält. hat keine Gelegenheit, seinen Gehorsam gegen ungünstige Vorzeichen zu bethätigen — sie bleiben ihm gänzlich fern. Um so drastischer sind die Fälle in der Anabasis, die ja hier am meisten interessirt. Gibt die Cyropädie mehr subjective Phantasie und die „griechische Geschichte" mehr objectiven Thatbestand, so gibt die Anabasis Xenophon's subjective Ueberzeugung, wie sie sich in objective Wirklichkeit als That umsetzt. Die Feldherrn (d. h. vor allem Xenophon) wollen dem Heer nach langen Mühsalen von einem halbwilden Volksstamm einige Beute verschaffen. Aber die Opfer sind ungünstig und das Heer muss verzichten[9]. Eine andere Stelle! Xenophon erklärt der Armee, dass ihre Lage zu sofortigem Abmarsch dränge. Aber die Opfer sind ungünstig und man bleibt. Am nächsten Tage sind die Opfer trotz dreifacher Befragung wieder ungünstig. Die Lebensmittel sind beinahe aufgezehrt und jede

[1] Cyr. IV, 2, 15. [2] Hell. VI, 4, 7.

[3] Anab. III, 2, 9.

[4] Anab. III, 1, 11 ff. IV, 3, 8. VI, 1, 22. Symp. IV, 48. Hipparch. IX, 5 etc.

[5] Rep. Lac. VIII, 5. Vectig. VI, 2, 3. Anab. III, 1, 6. V, 3, 7. VI, 1, 22. Hell. IV, 7, 2. VI, 4, 7. 30.

[6] Cyr. VII, 2, 15 f. Hell. VII, 1, 27.

[7] Cyr. VIII, 7, 2 ff. [8] Cyr. VIII, 7, 20. 21.

[9] Anab. V, 5, 2. 3.

Möglichkeit fehlt, andere friedlich zu erlangen. Aber man bleibt. Am nächsten Tage wieder drei Opfer ohne günstige Vorbedeutung. Die Soldaten kommen vor Xenophon's Zelt und klagen ihm ihren Mangel: aber Xenophon erklärt, sie zu keiner Unternehmung anzuführen, die von den Opfern widerrathen würde. Und man wartet wieder. Am folgenden Tage die gleichen ungünstigen Opferresultate. Es ist kein Opfervieh mehr vorhanden. Man kauft Zugochsen als Opferthiere. Xenophon lässt zu einer Unternehmung rüsten, aber wieder sind die Anzeichen ungünstig und wieder wartet man. Die Noth des Heeres wird drückend; Neon erbarmt sich ihrer und führt 2000 Mann zur Plünderung in die nahen reichen Dörfer. Als jene, plötzlich angegriffen, schwere Verluste erleiden, wagt Xenophon, weil die Opfer wieder ungünstig, nichts Anderes, als den Flüchtigen entgegenzuziehen und sie zurückzuführen. Das Heer verharrt nun trotz aller Angriffe in einem Zustand, den man weniger Defensive als Passivität nennen muss, bis endlich Xenophon bessere Opferzeichen erhält und, ermuthigt durch einen glückweissagenden Adler, das Heer weiterführt[1]).

Durch günstige Opferzeichen andererseits lässt sich Xenophon natürlich ermuthigen, auch einen zweifelhaften Kampf zu wagen. Die Truppen sind in einer kritischen Lage; die Hauptleute stimmen für den Kampf, weil der Rückzug noch gefährlicher sei, und Xenophon stimmt ihnen zu, weil — die Opferzeichen günstig waren[2]). In den Tagen schwerster Gefahr, in allen Verlegenheiten, vor allen grossen Entscheidungen bleiben Vernunft und Wille ohnmächtig, nur die Mantik spricht und Xenophon gehorcht. So war es, bevor er das Heer zum Seuthes führt[3]). So bringt er den kühnen Plan einer Stadtgründung zuerst vor die Entscheidung der Opfer[4]). Zweimal, da Noth und Verzweiflung des Heeres am höchsten standen, sind es Träume Xenophon's, die, von ihm gläubig hingenommen und weitergetragen, dem Heere die rettende Entscheidung bringen[5]). Mit dem ersten Traum führt sich Xenophon überhaupt in der Anabasis ein; auf den Antrieb desselben tritt er zuerst in Aktion, unter der Aegide dieses Traumes geht der grosse Rückzug vor sich und Xenophon ist gläubig genug, jenen vom *Ζεὺς βασιλεύς*, dessen Verehrung

---

[1]) Anab. VI, 4, 13 bis 5, 3. [2]) ib. V, 2, 9.
[3]) ib. VII, 2, 14—17. [4]) ib. V, 6, 16.
[5]) ib. III, 1, 11 ff. IV, 3, 8 ff.

ihm durch das delphische Orakel besonders an's Herz gelegt worden sei, abzuleiten [1]). Man darf nicht glauben, dass nur das Interesse des Feldherrn den Xenophon der Mantik in die Arme treibt, etwa nur die kluge Berechnung, den Muth des Heeres zu festigen und überhaupt die Stimmung desselben zu lenken. Mag dies verstärkend hinzukommen, — dass er wirklich aus gläubiger Herzensüberzeugung der Mantik anhing, geht hervor aus den zahlreichen Fällen, wo er in seinem persönlichen Interesse die Mantik befragt. Er reist nach Delphi, das Orakel zu fragen, welchen Göttern er opfern müsse, um die asiatische Reise mit glücklichem Erfolge zurückzulegen [2]). Alle Regungen seiner ehrgeizigen Natur und die Wünsche der Offiziere und Soldaten drängen ihn, den Oberbefehl über die Armee anzunehmen. Aber die „Unbekanntschaft aller Menschen mit der Zukunft" lässt ihn schwanken und heisst ihn Zeus den König durch ein zweifaches Opfer befragen. Und weil die Opferzeichen „ungünstig" sind, nur desshalb, lehnt er den Oberbefehl ab — ohne Grund — gegen alle Gründe [3]). Später fasst er den Plan, das Heer zu verlassen. Er bringt dem Herakles ein Opfer, und da die Anzeichen abrathend sind, zieht er gehorsam mit seinem Corps weiter [4]). Ein ganz ähnlicher Fall erscheint Anab. VII, 6, 44, nur dass es diesmal statt Herakles *Ζεὺς βασιλεύς* ist, der dem Xenophon durch die Opfermantik befiehlt, bei der Armee auszuharren. Schon auf der Heimreise begriffen, opfert Xenophon in Lampsacus dem Apollo. Der Seher Euklides, den er zur Beschauung eingeladen, ersieht aus den Eingeweiden die Wahrheit der Behauptung Xenophon's, dass er arm aus dem Feldzuge zurückkehre, und räth ihm nach einem bestimmten Ritus dem *Ζεὺς μειλίχιος* zu opfern. Xenophon folgt der Anweisung und erhält günstige Zeichen, deren Verheissungen sich natürlich bald erfüllen. Aufmerksame Freunde bringen ihm sein bereits verkauftes Pferd zurück und benachrichtigen ihn, dass er durch einen raschen Anschlag auf einen in der Nähe weilenden Perser sich reiche Beute verschaffen könne. Ermuthigt durch ein weiteres glückliches Opfer wagt Xenophon den Streifzug, erlangt aber erst am folgenden Tage nach einem neuen Opfer den erwünschten Erfolg und „die Erfüllung des ersten Orakels". Mit dem besten Theil der Beute von den Freunden beschenkt,

[1]) Anab. VI, 1, 22. [2]) ib. III, 1, 6.
[3]) ib. VI, 1, 18 ff. [4]) ib. VI, 2, 15 f.

erkennt er dankbar die Gnade des Ζεὺς μειλίχιος[1]). Endlich nach der Rückkehr lässt er sich von „dem Gott“ den Ort für das Weihgebiet der Artemis angeben[2]).

Was Xenophon hier thut, das rühmt er als spartanische Sitte in der Schrift über die lakedämonische Verfassung, das schreibt er seinem Phantasiehelden Cyrus zu in der Cyropädie, das nennt er die Pflicht eines Reiterobersten in der gleichnamigen Schrift, das räth er dem athenischen Staatsmann an in den „Einkünften der Athener“, das lässt er im Symposion nicht etwa Sokrates, sondern Hermogenes als seine Grundsätze aufstellen, das befiehlt er im Oeconomicus weniger durch den Mund des Sokrates als durch den des Ischomachos dem Oekonomen, und alles das ist im Princip und in den einzelnen Gedankenwendungen genau dasselbe, was die Memorabilien über die Mantik dem Sokrates zuschreiben. Die Memorabilien lassen sich hierin nicht von den übrigen Schriften Xenophon's trennen, und wenn man nicht alle jene bunten Gestalten mit dem sokratischen Geist eins sein lassen will, so bleibt nichts übrig, als — das Einfachste, als den Xenophon zum Autor jener mantikpreisenden Sätze in seiner Schrift zu machen. „Aller Anfang mit der Mantik“, so tönt es durch das ganze xenophontische Schriftthum. Wie in den Memorabilien „Sokrates“ die Mantik selbst vor der „Jagd auf Freunde“ befragen lässt[3]), so opfert ja auch Xenophon erst, bevor er sich den Seuthes zum Freunde zu machen wagt[4]). Ischomachos opfert, bevor er seinem Weibe die Pflichten der Hausfrau beibringt[5]), und lässt seinen eigenen Lebenswandel mit der Mantik beginnen[6]). Ein Opfer den Göttern — das ist die erste Pflicht eines Reiterobersten beim Antritt seines Amtes[7]), ein Opfer ist die erste Handlung des Cyrus, nachdem er zum Feldherrn ernannt worden[8]), ein Opfer bringt der lakedämonische König beim Ausmarsch des Heeres in den Krieg, ein Opfer beim ersten Schritt über die

———

[1]) Anab. VII, 8. [2]) ib. V, 3, 7.

[3]) II, 6, 8.

[4]) Anab. VII, 2, 14—17. — Interessant ist, dass es der damals noch ganz unbekannte Xenophon sein muss, dem Cyrus vor der Schlacht bei Cunaxa den günstigen Ausfall der Opfer mittheilt (Anab. I, 8, 15). Xenophon zeiht lieber die Mantik der Lüge, bevor er den von ihm verehrten Cyrus ohne günstige Opfer in die Schlacht gehen lässt.

[5]) Oec. VII, 7. 8. [6]) Oec. XI, 8.

[7]) Hipparch. I, 1. [8]) Cyr. I, 5, 5.

Grenze, ein Opfer beim Anbruch eines jeden Kampftages[1]). Nicht nur „Sokrates“ thut nichts ohne Zustimmung der Götter oder wider ihr Geheiss, auch Cyrus[2]), Lykurg[3]), der ideale athenische Staatsmann[4]) und der Reiteroberst[5]) handeln nicht ohne die Mantik oder wider die Mantik. Dass nur die Gnade, die besondere Gunst der Götter mantische Zeichen verleiht, steht nicht bloss Mem. I, 1, 9 und I, 4, 18, sondern auch Cyr. I, 6, 46. VIII, 7, 3. Hipparch. IX, 5. Symp. IV, 48 f. (Hermogenes). Nicht bloss „Sokrates“ rühmt die allwissenden Götter, die überall Zeichen geben[6]), sondern auch Cyrus und Hermogenes[7]). Auch dass das menschliche Wissen Stückwerk ist und die Menschen zu Erfolg und Glück der Mantik bedürfen, bestätigen dem „Sokrates“[8]) der Lehren ertheilende Vater des Cyrus, Xenophon selbst und Ischomachos[9]). Die Berufung auf den consensus gentium et hominum[10]) kehrt genau wieder bei Hermogenes[11]). „Sokrates“ empfiehlt die Wahrsagekunst selbst zu lernen[12]). Den Grund für diesen merkwürdigen Rath kann man erst aus Cyr. I, 6, 2 (vgl. Anab. V, 6, 29) entnehmen: es ist namentlich für einen Feldherrn nöthig, vor den Betrügereien der berufsmässigen Wahrsager geschützt zu sein. Darum hat sich Xenophon Erfahrung in der Opferbeschauung erworben (ib.) und darum hat der Vater des Cyrus diesen in der Mantik unterrichten lassen (ib.), so dass er mit eigenem Urtheil die Opfer besichtigt[13]).

Endlich finden auch die besonderen Fälle, die Mem. I, 1, 7 und 8 für den Werth und die Nothwendigkeit der Mantik angeführt werden, ihre Parallelen in den anderen Schriften Xenophon's. Dass in der

---

[1]) Rep. Lac. XIII, 2 ff. [2]) Cyr. I, 5, 14. I, 6, 44.

[3]) Rep. Lac. VIII, 5.

[4]) Vectig. VI, 2. 3. „Wenn ihr aber dies auszuführen beschliesst, rathe ich nach Dodona und Delphi zu schicken und die Götter zu befragen, ob der Staat bei dieser Einrichtung für jetzt und für später in besserer, glücklicherer Lage sein werde. Wenn sie es bejahen, würde ich fordern, wieder zu fragen, welcher Götter Gunst gewinnend wir es auf's schönste und beste ausführen würden, und wenn wir den genannten Göttern, wie natürlich, mit glücklichem Erfolge geopfert, das Werk zu beginnen. Denn wenn die Ausführung mit Gott geschieht, so ist es natürlich, dass der Zustand des Staates zu immer grösserem Glück und Gedeihen fortschreitet.“

[5]) Hipparch. V, 14. VI, 1. [6]) Mem. I, 1, 19. IV, 3, 12.

[7]) Cyr. VIII, 7, 3. Symp. IV, 47. 48.

[8]) Mem. I, 1, 7—9. IV, 7, 10.

[9]) Cyr. I, 6, 23. 44—46. Anab. VI, 1, 21 f. Oec. XI, 8.

[10]) Mem. I, 4, 15. [11]) Symp. IV, 47.

[12]) Mem. IV, 7, 10. [13]) Cyr. III, 3, 34.

Oekonomie in Haus und Feld nicht die gute Bewirthschaftung, sondern das Glück, das die Götter durch die Mantik verkünden, das Meiste ausmacht, wird auch im Oeconomicus öfter gelehrt[1]). Der Bund der Staatskunst mit der Mantik tritt auch hervor in den „Einkünften der Athener" [2]) und in der „lakedämonischen Verfassung" [3]). Der Mantik treibende Feldherr ist uns aus der Anabasis und den Hellenika ein schon bekannter Typus. Wenn es heisst (Mem. I, 1, 8. 9) *τὰ δὲ μέγιστα — τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι ὧν οὐδὲν δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις — οὔτε τῷ στρατηγικῷ δῆλον εἰ συμφέρει στρατηγεῖν — ἃ δὲ μὴ δῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ πειρᾶσθαι διὰ μαντικῆς παρὰ τῶν θεῶν πυνθάνεσθαι*, so ist zu erinnern, dass Xenophon hier ein persönliches Erlebniss kundgibt. Als man ihn drängt, den Oberbefehl anzunehmen, ist er geneigt dazu und hält es für möglich, sich selbst und dem Heer dadurch Nutzen zu schaffen. Aber wenn er erwog *ὅτι ἄδηλον μὲν παντὶ ἀνθρώπῳ ὅπῃ τὸ μέλλον ἕξει* und dass desshalb Gefahr war, auch den früheren Ruhm einzubüssen, so schwankte er. *Ἀπορουμένῳ δὲ αὐτῷ διακρῖναι ἔδοξε κράτιστον εἶναι τοῖς θεοῖς ἀνακοινῶσαι.* Und die Opfer bestimmen ihn die Wahl abzulehnen. „Auch erinnerte er sich jenes Adlers, der ihm, als er von Ephesus abreiste, um sich dem Cyrus vorstellen zu lassen, zur Rechten schrie, und der Auslegung des Sehers, der ihn begleitete: diese Vorbedeutung sei zwar wichtig, deute auf Macht und Ruhm, aber auch auf Arbeit und Mühe, denn die Vögel wären einem sitzenden Adler am meisten aufsässig; auch verspräche der Umstand des Sitzens keine Vortheile, denn der Adler finde seinen Unterhalt besser im Fluge" [4]). Xenophon hätte wirklich aus Dankbarkeit hier den Sokrates citiren sollen, der, diesen Fall und Xenophon's ehrgeizige Befürchtungen vorausahnend, ihn an die Mantik gewiesen hatte. Noch mehr von der Mantik des Feldherrn! Xenophon beschreibt die bedeutsame Rolle, welche die Mantik im lakedämonischen Heerwesen spielt[5]), und möchte die Lakedämonier allein darum Meister in der Kriegführung und die Andern Pfuscher nennen[6]). Allgemeiner wird das mantische Bedürfniss des Feldherrn betont im Oeconomicus[7]) und namentlich im Hipparchicus[8]). Eine der

[1]) Occ. V, 19. 20. VI, 1. XI, 8.

[2]) Vectig. VI, 3.

[3]) Rep. Lac. VIII, 5. vgl. Cyr. I, 6, 45.

[4]) Anab. VI, 1, 19—24.

[5]) Rep. Lac. XIII, 2—7.

[6]) ib. XIII, 5.

[7]) Oec. V, 19 f. VI, 1. XI, 8.

[8]) Hipparch. I, 1. III, 1. V, 14. VI, 1. IX, 8. 9.

dortigen Stellen[1]) ist werth, hierher gesetzt zu werden, weil sie zeigt, wie sich diese Werthschätzung der Mantik aus der militärischen Erfahrung des Xenophon herleitet: „Wenn sich jemand wundert, dass in dieser Schrift so oft steht, man solle „mit Gott" handeln, so sei er überzeugt, dass er sich weniger darüber wundern würde, wenn er oft in Gefahr wäre und wenn er bedenkt, dass im Kriege die Gegner einander nachstellen, aber selten wissen, wie die Nachstellung abläuft. Es lässt sich nun kaum jemand finden, mit dem man sich hierüber berathen könnte, ausser den Göttern. Diese aber wissen alles und zeigen es vorher an, wenn sie wollen, sowohl in Opfern, wie in Vogelzeichen, wie in Stimmen und Träumen." Bevor Ischomachos sein Weib sich zur Genossin erzieht, befragt er das Opfer[2]) — das ist allerdings eine sehr entfernte Analogie zu jenen durch die Mantik zu entscheidenden Bedenken gegen die Heirath mit einem schönen Weibe. Aber dass einflussreiche Connexionen im öffentlichen Leben bisweilen wider menschliche Berechnung Unglück bringen, führt auch der Vater des Cyrus zu Gunsten der Mantik an[3]).

Was die Memorabilien über die Mantik zu sagen haben, das alles finden wir in den anderen xenophontischen Schriften nur meist in breiterer Ausführung, in stärkeren Ausdrücken, durch Einzelfälle illustrirt. Zwei Momente fehlen: das *δαιμόνιον* und die starke, aber für den echten Sokrates noch viel zu schwache Hervorhebung der Wissenssphäre gegenüber der Mantiksphäre, wie sie I, 1, 7. 9 sich zeigt[4]). Selbst das nothwendige Nebeneinanderbestehen beider Sphären, ihre gegenseitige Ergänzung wird in den anderen Schriften nur einmal sehr kurz und zwar in der bisweilen sokratisch beeinflussten Abschiedsrede des Kambyses in der Cyropädie[5]) behauptet, mit ganz ähnlichen Worten, wie sie Xenophon Mem. I, 1, 9 am Ende braucht. Ob aber wohl Sokrates damit einverstanden gewesen wäre, wenn zu Gunsten der Mantik angeführt wird, dass die Weisen oft zum Unglück rathen[6]), oder dass die Verständigen ebenso oft Unglück

[1]) Hipparch. IX, 8. 9. [2]) Oec. VII, 7 f.

[3]) Cyr. I, 6, 45. — Vgl. zu den für die Nothwendigkeit der Mantik Mem. I, 1, 8 angeführten Fällen oben S. 77.

[4]) Cyr. I, 6, 5. 6 erfährt das Gebet ganz ähnliche Einschränkungen zu Gunsten der Wissenssphäre wie hier die Mantik. Wenn schon Xenophon sich zu solcher Energie der Wissensbetonung erhebt, so ist daraus zu entnehmen, dass Sokrates noch viel weiter gegangen ist.

[5]) Cyr. I, 6, 23. [6]) ib. I, 6, 45.

wie Glück erlangen[1])? Wenn Sokrates fragt, ob Ischomachos sein Weib selbst erzogen habe, und dieser antwortet: nicht bevor er ein Opfer gebracht hat, dass Lehren und Lernen ihnen zum Guten ausschlagen möge[2]), so kann man auch darin ein Zeugniss sehen für die Priorität der Mantik gegenüber dem Wissen bei Xenophon. Dass jemand zuviel die Mantik fragt (wie Mem. I, 1, 7. 9), ist ein in den anderen Schriften ganz unerhörter Fall.

Geben wir das Resultat: sokratisch ist alles, was im xenophontischen Bericht neben die Mantik gestellt ist, in Wahrheit ihr feindlich gegenübersteht: das *δαιμόνιον*, das Berufswissen, die Selbsterkenntniss. Vielleicht noch das allgemeine Zugeständniss mancher durch menschliches Urtheil nicht zu beherrschender Ausnahmsfälle, in denen Sokrates aus Mangel an anderen Entscheidungen und aus natürlicher Werthschätzung des in verdienter Achtung stehenden delphischen Orakels[3]) dessen Befragung anräth oder nicht abweist, und vielleicht auch das Fehlen einer lauten directen Opposition gegen die Mantik im Allgemeinen, was bei Sokrates' legitimistischer Natur, die nicht die Formen, sondern den Inhalt umbildet, sehr begreiflich ist. Andeutungen einer partiellen Opposition sind, wie gesagt, I, 1, 9 unverkennbar.

Nicht sokratisch, sondern xenophontisch ist alles tendenziöse Hervorkehren und Verherrlichen der Mantik (das namentlich I, 1, 8. 19. I, 4, 15. 18. II, 6, 8. IV, 3, 12. IV, 7, 10. IV, 8, 11 geschieht) und zwar desshalb, weil es ebensosehr mit der Geistesrichtung, den Lebensinteressen und den sonstigen Zeugnissen Xenophons in unauflöslichem Zusammenhang steht, wie in unauflöslichem Widerspruch mit den sichersten und wichtigsten Elementen der sokratischen Philosophie.

II. Frömmigkeit und Cultus.

Es bietet sich uns hier nicht wie bei der Mantik eine sicher bezeugte sokratische Specialität als natürlicher Ausgangspunkt der Erörterung: wir müssen zur Eruirung des echten Sokrates aus der xenophontischen Darstellung auf die allgemeinste sicherste Grundlage der Sokratik zurückgreifen. Diese Grundtendenz ist

[1]) Oec. XI, 8. [2]) Oec. VII, 7 f.

[3]) Mem. I, 3, 1. IV, 2, 24. IV, 3, 15. vgl. Cyr. VII, 2, 15 ff. — Plat. Apol. 20 ff. Phaedr. 244 C D wird die Orakelmantik hoch über die Zeichenmantik erhoben.

einerseits eine ethische im stofflichen Sinne, andererseits eine intellectualistische, die auf das Begriffswissen geht. Hiernach dürfen wir nicht zweifeln, dass Sokrates wirklich, wie Xenophon (I. 1. 16. IV. 6. 2—4.) berichtet, sich mit der begrifflichen Definition des Frommen und Gottlosen beschäftigt und die Frömmigkeit für ein Wissen erklärt hat. Aber nur dies ist sicheres sokratisches Gut. Die Zweifel beginnen schon, wenn das εὐσεβές in beiden Stellen als das erste Thema sokratischer Betrachtung angeführt wird und wenn das Wissen der Frömmigkeit in das Wissen der festbestimmten Normen der Götterverehrung gesetzt wird (IV. 6. 2—4). Ob nicht der Ketzervertheidiger Xenophon, der fromme, namentlich rituell sehr peinliche Xenophon hier wieder „verbessert" hat? Wir haben versprochen, vom platonischen Sokrates, der ja von allen Tugenden am wenigsten sich mit der Frömmigkeit abgibt und z. B. den Cultus bei der Stadtgründung ganz zuletzt erwähnt (Rep. 427 BC), hier abzusehen — wir würden sonst finden, dass jene xenophontischen Angaben weniger auf Sokrates, als auf Euthyphron passen[1]). Auch in den früheren Dialogen wird die Frömmigkeit in der Aufzählung der Tugenden am seltensten erwähnt. Zeller (a. a. O. 883[4]) findet drei solche Erwähnungen Lach. 199 D Prot. 330 B ff. Gorg. 507 (vgl. 505). Aber in allen diesen Stellen wird die Frömmigkeit bemerkenswerther Weise zuletzt genannt. Im Protagoras scheint Sokrates sie mit der Gerechtigkeit zusammenzuschliessen (a. a. O.) und der Euthyphron zeigt eine durchaus aufklärerische Tendenz. Aber Xenophon selbst gibt uns versteckte Andeutungen sogar von einer gewissen Opposition des Sokrates gegen die „Frömmigkeit" und lässt durchblicken, dass er das religiöse Interesse durch das ethische wenn nicht ersetzte, doch stark corrigirte, dass er den Eiferern und Specialisten der Frömmigkeit, den — sit venia verbo — Sportsmen des Cultus scharf entgegentrat. Es ist die Hauptstelle in den Memorabilien über des Sokrates Verhalten gegen die Götter (I. 3. 1—3), eine Stelle, die, ähnlich der über die Mantik (I, 1, 6—9), mit veränderten Accenten zu lesen ist. Xenophon will die äussere Frömmigkeit des Sokrates hervorheben und illustriren, aber der Sinn der ganzen Stelle besagt: „es kommt nicht darauf an". Es

[1]) Wie fasst Euthyphron die Frömmigkeit auf? Wenn man δίκαιον — in Euthyphron's Sinne gewiss richtig — „gesetzlich" übersetzt, ganz wie der xenophontische Sokrates: als die Gesetzlichkeit in Bezug auf die θεραπεία τῶν θεῶν (p. 12 E) als ἐπιστήμη τοῦ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι (p. 14 C).

kommt nicht darauf an, wie, nach welchem Specialritus du die Götter verehrst (I, 3, 1). Es kommt nicht darauf an, um was du im Gebet bittest (I, 3, 2). Es kommt nicht darauf an, wieviel du opferst (I, 3, 3).

Man solle im Cultus nur einfach der heimathlichen Sitte folgen[1]). Alles Hinausgehen über den Staatsusus nannte Sokrates thörichten Uebereifer. Klingt das gerade, als ob er auf die äussere Frömmigkeit hohen Werth legte und sich Specialuntersuchungen über die Götterverehrung hingab? Einerseits sagt er: die Ritualien sind kein Thema ernster Forschung, folge nur Staat und Sitte (I, 3, 1), andererseits soll er in die genaue Kenntniss der Ritualien, der *νόμοι* für das *τιμᾶν τοὺς θεοὺς* die Tugend der Frömmigkeit setzen (IV, 6, 2—4)? Die Lösung ist einfach: die Indifferenz gegenüber den Formen der Götterverehrung, die Opposition gegen die Uebereifrigen, die Cultusklügler ist sokratisch, die Betonung der ritualen Formen ist xenophontisch, wenn auch Sokrates die Frömmigkeit sicher als ein Wissen gefasst hat; nur nicht als ein religiös formales Wissen, sondern als ein ethisches Wissen, wie es im Wesen seines Systems lag.

Wenn er betete, bat er die Götter „einfach um das Gute". Auch das war ein Schlag gegen die traditionelle Frömmigkeit. Wenn die besonderen Wünsche im Gebet wegfielen, so fielen ja wohl auch die besonderen persönlichen Anlässe zum Gebet weg und nur die allgemeinen blieben. Und welche Gelübde oder Dankopfer mochte Sokrates darbringen für Güter, die er nicht erbeten und die nur die Götter beurtheilen konnten? Euthydemos hat ganz Recht, wenn er nach Kenntnissnahme der sokratischen Lehren sagt, er wisse nicht, was er sich von den Göttern erbitten solle. Und Sokrates hat auch ganz Recht, diesen Stossseufzer eines naiven Gemüths damit zu beantworten, dass er — zu etwas anderem übergeht (IV, 2, 36). Die allgemeine Formel im Gebet statt der besonderen Wünsche — das bedeutet zwar eine ethische Erhebung der Gottheit, aber eine Verflüchtigung des intensiv persönlichen Charakters des Gebets. Die Gottheit wurde sehr gross durch diese sokratische Idee, aber zum König kommt man seltener als zum Vater. Ob Sokrates die Gottheit so gross dachte, dass er all sein persönliches Wünschen ihrer Allwissenheit

[1]) Ganz ähnlich thut der platonische Sokrates bei der gewaltigen Staatsgründung den Cultus kurz ab mit dem Hinweis auf den delphischen Apoll und der Bemerkung: *οὐδὲ χρησόμεθα ἐξηγητῇ ἀλλ' ἢ τῷ πατρίῳ* (Rep. 427 B C). Er selbst verstände nichts davon.

überliess — so meint es Xenophon —, oder vielmehr so gross, dass er sein persönliches Wünschen ihrer Idealität fernhielt? Die richtigste Antwort ist, dass ihm überhaupt kaum persönliche Wünsche blieben, die er bei der Gottheit anzubringen hatte. Sein Princip war, den Menschengeist zur Höhe des Wissens und zum Bewusstsein seines Könnens zu erheben, und damit schränkte er naturgemäss die Sphäre der göttlichen Fürsorge ein. Und unverdientes, gleichsam unerarbeitetes Glück vom Himmel herabzuwünschen, dazu war er zu sehr Intellectualist, zu wenig Phantast und zu wenig Egoist. Welche Nahrungssorgen, welche ehrgeizigen Wünsche, welche wechselnden Lebenspläne und Unternehmungen hatte Sokrates der Götterhuld zu unterbreiten? Er wünschte eigentlich nur, was er selbst vermochte. Und alles Wünschen, das über das Können hinausging, hielt sich ihm in der Ferne idealer Allgemeinheit. Bedeutet das eine Stärkung oder Schwächung des traditionellen Gebetswesens?

Endlich trat er der blossen Cultusfrömmigkeit noch entgegen, indem er die Bedeutung der Opfer einschränkte. „Bei den Opfern aber glaubte er, wenn er kleine von seiner geringen Habe darbrachte, nicht hinter denen zurückzustehen, welche von vielen und grossen Besitzthümern viele und grosse Opfer darbringen. Denn weder den Göttern, meinte er, würde es gut anstehen, wenn sie an den grossen Opfern mehr Gefallen als an den kleinen hätten — denn oft müssten ihnen sonst die Opfer der Bösen wohlgefälliger sein als die der Guten —, noch würde für die Menschen das Leben von Werth sein, wenn wirklich die Opfer der Bösen den Göttern wohlgefälliger als die der Guten wären. Er glaubte vielmehr, dass die Götter an den Gaben den grössten Wohlgefallen hätten, welche ihnen von den Gottesfürchtigen erwiesen werden."

In IV, 3, wo Xenophon (ebenso wie in I, 4) in der breiten theoretischen Behandlung des Dialogs natürlich mehr seinen eigenen Gedanken Raum gibt als in I, 3, greift die Erörterung noch einmal auf die ersten Paragraphen dieses Capitels zurück. Der sokratisch-delphische Spruch, dass man im Ritus nur den Gesetzen des Staates folgen solle, erscheint da, als bedeute er weniger eine Vereinfachung des Cultus gegenüber den übereifrigen Cultusklüglern, wie eine Aufforderung „nach Kräften durch Opfer sich die Götter geneigt zu machen" (IV, 3, 16 f.), und die beruhigende Lehre des Ethikers, dass die kleinen Opfer des Armen nicht weniger gelten als die grossen des Reichen, erscheint da als

dringende Mahnung in den Opfern nicht hinter seinen Vermögenskräften zurückzubleiben (IV, 3, 17). — Wenn Xenophon weiter berichtet, dass Sokrates die Opferceremonien hielt (I, 1, 2)[1]), dass er seinen Senatoreneid nicht verletzte (I, 1, 18), dass er die Freunde abhielt *τῶν ἀνοσίων τε καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχρῶν* (I, 4, 19), dass er selbst kein Gotteslästerer war und nichts *ἀσεβές* sich zu Schulden kommen liess (I, 1, 11. 20), so werden wir ihm das glauben, denn Sokrates war weder eine excentrisch radicale, noch eine gemeine Natur. Aber dass er darum Anspruch hatte auf den Titel des *θεραπεύων τοὺς θεοὺς μάλιστα τῶν ἀνθρώπων* (I, 2, 64), eines Lehrers der Frömmigkeit (IV, 3, 18) und eines *εὐσεβέστατος* (I, 1, 20), des frömmsten nicht im Sinne einer abweichenden höheren Religiosität, sondern im xenophontischen Sinne der griechischen Tradition, — das kann nur der apologetische Dichter Xenophon behaupten.

Der ethische Grundsatz, dass sich die Götterhuld nur an den inneren Werth des Menschen bindet, wird ebenso in jenem als sokratisch treu ganz besonders ausgezeichneten Capitel der Memorabilien ausgesprochen, das auch die Tugendwissenslehre allein in deutlicher Fassung bringt: in III, 9. Da heisst es, die besten und „gottgeliebtesten" in den verschiedenen Berufen (Land-

[1]) *θύων τε γὰρ φανερὸς ἦν πολλάκις μὲν οἴκοι πολλάκις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν.* Wie oft trennt man sich schwerer von der Ceremonie als vom Glaubensinhalt? Von welchem griechischen Denker wird berichtet, dass er sich von den Opfern fernhielt? Warum hätte Sokrates die Formen bekämpfen sollen, die so eng verstrickt waren mit aller Gewohnheit des Lebens und aller nationalen Cultur, die nicht bloss religiöse, sondern auch politische und sociale, künstlerische und, wenn man an die Stellung der Philosophenschulen als religiöser Vereine (*θίασοι*) und an das von Plato in seiner Akademie errichtete Musenheiligthum denkt, auch wissenschaftliche Lebensformen waren? — „Hast Du einen väterlichen Zeus?" fragt Dionysodorus den Sokrates (Plat. Euthyd. 302 B). Als dieser aus hier gleichgültigen Gründen zuerst verneint, fährt ihn der Sophist an: *Ταλαίπωρος ἄρα τις σύ γε ἄνθρωπος εἶ καὶ οὐδὲ Ἀθηναῖος, ᾧ μήτε θεοὶ πατρῷοί εἰσι μήτε ἱερὰ μήτε ἄλλο μηδὲν καλὸν καὶ ἀγαθόν.* Und Sokrates antwortet: *Ἔα, ὦ Διονυσόδωρε, εὐφήμει τε καὶ μὴ χαλεπῶς με προδίδασκε. ἔστι γὰρ ἔμοιγε καὶ ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῷα καὶ τὰ ἄλλα ὅσαπερ τοῖς ἄλλοις Ἀθηναίοις τῶν τοιούτων* (302 C). Hat schon Jemand aus dem Anfang der platonischen Republik (Theilnahme am Bendideenfest und Gebet an die Göttin) einen Schluss gezogen auf die sokratische Gläubigkeit? Das Opfer, das Sokrates am Ende des Phaedon (118 A) dem Asklepios bestimmt, hat bekanntlich einen tief symbolischen Sinn. Es ist wie bei der Mantik. Wo er die Cultussitte festhält, schwankt er bei Plato zwischen der leer formalen und der symbolischen Fassung. Die Naivetät des real empfundenen Cultus ist dahin.

bau, Heilkunde, Staatskunst) seien die Männer der *εὐπραξία*, des auf dem inneren Können beruhenden erfolgreichen Wirkens, im schroffen Gegensatz zur *εὐτυχία*, die nicht erworben, sondern vom Geschick oder Zufall geschenkt ist. Wer aber in keinem Beruf ein *εὖ πράττων* ist, der sei weder zu etwas nütze, noch „gottgeliebt" (§ 14. 15)[1]). Man sieht aus § 14, dass Sokrates die von Menschen unabhängigen Glückszufälle, „da ihn jemand fragt", zwar nicht ableugnet, aber ihnen keinen objectiven Werth beilegt und kein theoretisches Interesse schenkt.

Die gemeinsame Tendenz der verschiedenen Stellen ist klar: Erhebung des Ethischen über die Cultusfrömmigkeit, über die traditionelle Religiosität. Das ist der echte Sokrates. Wenn nun aber andere Stellen im geraden Gegensatz hierzu dem Cultus begeistert das Wort reden und Glück und Götterhuld nicht von der ethischen Gesinnung und der inneren Tüchtigkeit, sondern vom Cultuseifer abhängig machen, so sind diese Stellen aus dem Bereiche der Sokratik auszuweisen. Solche Stellen finden sich wesentlich in den beiden mit der ganzen Wärme xenophontischer Paränetik geschriebenen Dialogen über die Götter I, 4 und IV, 3 (I, 4, 18. IV, 3, 13. 16. 17; vgl. noch II, 1, 28). Wes das Herz voll ist, des läuft der Mund über — und Xenophon's Herz war voll von Cultusfrömmigkeit. In I, 4, 18 räth „Sokrates" es mit den Göttern zu machen wie mit den Menschen: einen Austausch von Gefälligkeiten zu arrangiren (*χαριζόμενος τοὺς ἀντιχαριζομένους*), durch Diensteifer ihre rathende Theilnahme herauszulocken (*τῶν θεῶν πεῖραν λαμβάνῃς θεραπεύων* etc.): ähnlich heisst es II, 1, 28 *εἴτε τοὺς θεοὺς ἵλεως εἶναί σοι βούλει, θεραπευτέον τοὺς θεούς*[2]) und in IV, 3, 17 predigt er, dass wer den Göttern nach seinen Kräften Ehren erweist, getrost sein dürfe und auf die grössten Güter hoffen könne. Kein Vernünftiger erwarte die grössten Vortheile anders als von den allvermögenden Göttern und anders als wesentlich von der Erlangung ihrer besonderen Gunst (*οὐδ' ἂν ἄλλως μᾶλλον ἢ εἰ τούτοις ἀρέσκοι*). Und dieses besondere

---

[1]) Nur indem er das *εὖ πράττειν* als passives Wohlergehen auffasst und also durch Verwechslung mit der *εὐτυχία* den ganzen Sinn der Stelle umkehrt, kann Krohn den Satz für den „Fatalismus" des Sokrates citiren (Sokrates und Xenophon S. 64).

[2]) Vgl. zu diesen Bestimmungen die Definitionen der Frömmigkeit, die bei Plato Euthyphron gibt und Sokrates widerlegt: *ὑπηρετικὴ θεραπεία τῶν θεῶν* (Euth. 13 D), *ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς* (14 C), *ἐμπορικὴ τέχνη θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων* (14 E).

Wohlgefallen der Götter gewinnt man wesentlich durch gehorsame Erfüllung ihres vorher (§ 16) besprochenen Opfergebotes[1]). Diese zum Theil sehr anthropomorphischen Gottesvorstellungen stehen zu jenen ethisch-religiösen Aussprüchen des Sokrates ebensosehr in Widerspruch, wie sie sich als echt xenophontisch aus dem übrigen Schriftthum Xenophon's erweisen lassen. Wenn wir den Schlusssatz von III, 8 einer späteren Besprechung überweisen, haben wir die Auslese von Memorabilienstellen über Cultus und Frömmigkeit erschöpft.

Es gilt nun zu diesen Stellen in den übrigen xenophontischen Schriften Parallelen oder Differenzen aufzusuchen. Alles Specialeigenthum der Memorabilien darf mit um so grösserem Recht der echten Sokratik zugetheilt werden. Dazu gehört zunächst die Lehre von der Frömmigkeit als ἐπιστήμη. Von dieser intellektualistischen Lehre wissen die übrigen Schriften nicht das Mindeste. Denn die mehrfache Erwähnung, dass Cyrus und die Perser beim Opfer den Angaben der Magier folgen (Cyr. VII, 5, 57. VIII, 1, 23. VIII, 3, 11. 24), ist wohl ebensowenig in Anschlag zu bringen, wie eine verschwommene Bemerkung in jener Schlussbetrachtung des Cynegeticus, wo Xenophon in plötzlicher Begeisterung für die Philosophen sokratische Reminiscenzen feiert und wo es heisst: sie finden nicht, wie der brave Mann sein muss, sodass sie weder gottesfürchtig noch weise sein können (XII, 16). Ebenso erweisen sich die bedeutsamen Grundsätze in I, 3, 1—3 als fremde Gäste im xenophontischen Schriftthum. In den anderen Schriften verlautet nichts davon, dass man bei der Götterverehrung einfach dem Staatsritus folgen solle und dass alle, die darüber hinausgingen, übereifrige Thoren seien; ferner dass man am besten die Götter einfach um das Gute bitte, nicht um irgend ein besonders erwünschtes Gut, endlich dass die Götter die grossen Opfer der Reichen nicht mehr gelten lassen als die kleinen der Armen und nur nach der inneren Gesinnung fragen und dass

[1]) Plato hat sein mächtigstes Werk geschrieben, die Reinheit der Moral zu proklamiren und diese Reinheit ersteht, nachdem die „Jünglinge" Glaukon und Adeimantos auf einen thurmhohen Scheiterhaufen alle jene populären Vorstellungen zusammengetragen haben, deren Inhalt ist: (erstens) Die Götter lassen sich durch glänzende Opfer bestechen und schenken am sichersten dem Cultuseifrigen ihre Gunst, während die μὴ θύσαντες Schaden erleiden (Rep. 362 C 364 365 A E 366 A); (zweitens) den Frommen und Gerechten verleihen die Götter unzählige Güter (363). Und Sokrates, der Held der Republik, soll wirklich gerade der Verfechter dieser Anschauungen gewesen sein?

sonst das Leben keinen Werth habe, wenn sich die Götter durch grosse Opfer zu einer anderen als rein moralischen Schätzung bestechen liessen. Zu solchen Vereinfachungen des Cultus und Einschränkungen seiner Bedeutung findet Xenophon niemals das leiseste Bedürfniss. Er thut in der Götterverehrung weit mehr als was er *νόμῳ πόλεως* zu thun nöthig hat. In der Anabasis folgt er wesentlich den vom Orakel erhaltenen Specialanweisungen und muss sich sogar erst von Euklides in Asien an einen heimischen Cultus erinnern lassen [1]). Es fällt in der Cyropädie oder in der Anabasis niemandem ein, sich durch sokratische Bedenken bestimmen zu lassen, nur allgemein für das Gute und nicht für das Gelingen der gerade in Frage stehenden Unternehmungen zu bitten oder die Aeusserung sonstiger Specialwünsche zurückzuhalten. Der Reiteroberst soll die Götter um Talent zur Täuschung bitten (Hipparch. V, 11). Der Oeconomicus, der doch sokratisch heissen will, kümmert sich am wenigsten um jenen sokratischen Grundsatz und bringt mit Vorliebe ausführliche Specialgebete. Der *καλοκάγαθός* Ischomachos will mit Hilfe des Gebets Körperstärke, Ehre im Staat, Reichthum etc. erlangen (Oec. XI, 8) und V, 20 erklärt „Sokrates“: „Glaubst du nun, dass man in Betreff der landwirthschaftlichen Unternehmungen weniger nöthig hat, die Gunst der Götter zu erflehen? Wisse wohl, dass die Besonnenen sowohl wegen der saftigen und trockenen Früchte, wie auch wegen der Rinder, Pferde und Schafe, kurz wegen aller ihrer Besitzthümer die Verehrung der Götter sich angelegen sein lassen“ [2]). Nur in dem auch sonst sokratisch angehauchten Abschiedsgespräch zwischen Cyrus und seinem Vater erfährt das Gebet eine sokratische Einschränkung, die sich aber nicht gegen das Specialgebet richtet. Man solle erst dann die Götter um Sieg im Reitergefecht, im Wettkampf, um reiche Ernte etc. bitten, wenn man durch Lernen das Seinige dazu gethan hat (Cyr. I, 6, 5. 6). Von jenem dritten sokratischen Grundsatz über den Cultus (I, 3, 3) tritt nur einmal die Umkehrung auf [3]). Es heisst da nicht: die Armen dürfen getrost wenig opfern, sondern die bedauernswerthen Reichen müssen viel opfern, damit die Götter zufrieden sind.

Dass die Tüchtigen, die *εὖ πράττοντες* in den einzelnen Berufen auch unbedingt die gottgeliebten seien (III, 9, 15), davon

---

[1]) Anab. VII, 8, 4. 5. [2]) Vgl. auch z. B. Symp. VIII, 15.
[3]) Oec. II, 5.

sagen die anderen Schriften ebenfalls nichts. Wohl aber findet sich die gegentheilige Behauptung namentlich Oec. XI, 8: der Cultus nur erwirbt sicher Götterhuld und Glück. „Von den bloss Verständigen und Thätigen gewähren die Götter einigen ein glückliches Leben, anderen aber nicht“ [1]). Oec. VIII, 16 und XXI, 11 f. wird zwar den Schlechten und Thoren die Götterhuld abgesprochen, aber den Tüchtigen, Begabten, Braven durchaus nicht immer zugesprochen, sondern als ein noch besonders nöthiges Glücksgeschenk betrachtet. Vergl. Symp. VIII, 43: die wahre Mannestugend kommt zum Erfolg, ἢν μὴ θεὸς βλάπτῃ.

Diese fünf Bestimmungen (in I, 1, 16 u. IV, 6, 2—4; I, 3, 1; 2; 3; III, 9, 15) sind die einzigen, die sich als sicher sokratisch erweisen liessen, und sie sind auch die einzigen, die sich in Xenophon's anderen Schriften n i c h t finden. Was sonst noch als sokratische Lehre nicht berichtet, sondern in Dialogen vorgeführt wird, jene Cultusanpreisungen in I, 4, 10. 13. 18. II, 1, 28. III, 8, 10. IV, 3, 13. 16. 17, — das passt so schlecht in Sokrates' und so gut in Xenophon's sonstiges Gedankenrepertoire, dass man allen Grund hat, es dem letzteren einzuverleiben.

Das Verhältniss, das Sokrates zwischen Göttern und Menschen statuirt, ist ein möglichst allgemeines. Desshalb kein besonderer, sondern ein allgemeiner, staatlicher Ritus (I, 3, 1); desshalb kein besonderer, sondern nur ein allgemeiner Gebetswunsch (I, 3, 2); desshalb kein Privileg der Reichen und viel Opfernden, sondern allgemeine Gleichheit vor den unbestechlichen göttlichen Richtern (I, 3, 3). Das Verhältniss, das Xenophon zwischen Göttern und Menschen statuirt, ist ein entgegengesetztes, ein möglichst persönliches. Es gilt einen Wettstreit um die Gunst der Götter, wie um die Gunst eines Fürsten und eines recht menschlichen Fürsten; es gilt, die Einzelperson möglichst günstig vorzuschieben und durch allerhand Aufmerksamkeiten der göttlichen Beachtung zu empfehlen. Die xenophontischen Götter hassen und strafen zwar den Frevler, aber vor allem folgen sie ihren menschlichen Sympathien und Antipathien, ihren menschlich raschen Affekten und bestechlichen Empfindungen. Die Götter haben eine ausgesprochene Vorliebe

---

[1]) Das wagt Ischomachos ohne Widerspruch des Sokrates zu erklären und Plat. Rep. 364 B heisst es: *τούτων δὲ πάντων* (von den gefährlichen Lügenreden) *οἵ περὶ θεῶν τε λόγοι καὶ ἀρετῆς θαυμασιώτατοι λέγονται, ὡς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς ἀγαθοῖς δυστυχίαν τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν!*

für manche Beschäftigungen[1], ein besonderes Wohlgefallen oder Missfallen an manchen Einrichtungen, Reden, Handlungen etc.[2]. Sie haben unter den Menschen ihre Lieblinge und Günstlinge, denen sie die grösste Theilnahme und Sorge zuwenden, wie die Jäger aus der Heroenzeit[3], wie Hermogenes[4], wie der mit dem Dämonion begabte Sokrates[5], wie Cyrus[6], wie Ischomachos[7] u. a.[8] Und diese Günstlinge rühmen sich auch der Götter als ihrer „Freunde“[9]. Andererseits lieben sie „ganz wie die Menschen“ nicht die, welche statt im Glück, erst in der Noth ihrer gedenken[10], und „ganz wie die rechtschaffenen Menschen“ nicht die, welche misstrauisch sind[11], und sie sind so unberechenbar, dass selbst der beste Mensch stets ihren Zorn resp. ein kommendes Unglück fürchten muss[12]. Desshalb gilt es, sich um das göttliche Wohlgefallen vorsichtig zu bemühen und auch Weihgeschenke, Reiteraufzüge[13] danach einzurichten. Das demüthige Gebet des neuernannten Reiterobersten soll beginnen: die Götter mögen ihm verleihen, so zu denken, zu reden und zu handeln, dass er den Göttern am wohlgefälligsten das Amt verwalten möge[14].

Man gewinnt die Gunst der Götter durch Berücksichtigung ihres Wohlgefallens, ihrer persönlichen Empfindungen, vor allem aber durch die Cultusverehrung[15]. Die Götter sind unzufrieden mit dem reichen Manne, der nicht grosse Opfer darbringt[16]. Die Götterverehrung im Cultus, namentlich das Opfer, bringt die Götterhuld und die Götterhuld bringt das Glück: ohne Cultus kein Erfolg — das tönt durch das ganze xenophontische Schriftthum, das gilt für den Landwirth[17], für den Staatsreformer[18], für den Reiteroberst[19], namentlich für den athenischen[20], für den

1) Oec. XV, 4. Cyneg. XIII, 17.
2) Rep. Lac. IV, 5. Hipparch. I, 1. Symp. IV, 49. Anab. V, 5, 3 etc.
3) Cyneg. I, 1—3.
4) Symp. IV, 48.
5) s. oben S. 71.
6) Cyr. VIII, 7, 3.
7) Oec. XXI, 11 Ende.
8) vgl. Hiero III, 5.
9) Cyr. I, 6, 4. Symp. IV, 46 ff.
10) Cyr. I, 6, 3. Hipparch. IX, 9.
11) Cyr. VII, 2, 17.
12) Agesil. XI, 8. Cyr. VIII, 7, 3. Oec. VIII, 16.
13) Anab. V, 3, 6. Hipparch. III, 2 ff.
14) Hipparch. I, 1.
15) Oec. V, 3. Symp. IV, 49 etc.
16) Oec. II, 5.
17) Oec. V, 19. 20.
18) Vectig. VI, 3.
19) Hipparch. I, 1. 2.
20) Hipparch. VII, 1.

Feldherrn überhaupt[1]), für die Soldaten[2]), für den *καλὸς κἀγαθός*[3]). Cyrus glaubt daran[4]) und seine Völker[5]). In der Anabasis sucht man den eisigen Hauch des Windes durch ein dem Windgott gebrachtes Opfer zu bannen und jeder glaubt den Erfolg des Opfers in einer gemilderten Temperatur zu spüren[6]). Opfer und Opfergelübde bezeichnen den Anfang des Krieges, der Schlacht[7]), den Antritt des Amtes[8]), den Beginn der Jagd[9]). Der König, der oberste, der edelste an Geschlecht bringt die Opfer[10]). Bei allen Aufzählungen geht die Götterverehrung allem anderen voran[11]) und bei aller Beutevertheilung werden zuerst die Opfer und Weihgeschenke für die Götter ausgesondert[12]). Ischomachos will Reichthümer zunächst, weil es ihm angenehm scheint, die Götter würdevoll zu ehren[13]), und nach dem „Sokrates" des Oeconomicus besteht ein Hauptvorzug des Landbaus darin, dass er den Göttern die schönsten Opfer und die reichsten Feste verschafft[14]). In den Vect. Ath. rühmt es Xenophon den Schätzen des attischen Bodens nach, dass sie das Material liefern für die *κάλλιστοι μὲν ναοί, κάλλιστοι δὲ βωμοί* und *εὐπρεπέστατα θεοῖς ἀγάλματα*[15]). In der Schrift über den Reiteroberst ist so viel von Göttern und Götterverehrung die Rede, dass Xenophon eine Vertheidigung desshalb für nöthig findet[16]). Im „lakedämonischen Staat" nimmt das Ceremonialwesen einen breiten Raum ein[17]). Der von Xenophon hochgepriesene Agesilaos ist sehr eifrig in der Götterverehrung, hält sich als Feldherr viel in Tempeln auf, weiht dem delphischen Apoll hundert Talente als Zehnten der Beute, bringt in der Siegesfreude mehr Opfer, als er gelobt, verfolgt nicht die im Opfern gestörten, fliehenden Argiver, bringt nicht nur statt ihrer die Opfer, sondern wartet auch, bis

---

1) Hipparch. IX, 8. 9.
2) Agesil. I, 27. Hell. III, 4, 18.
3) Oec. XI, 8.
4) Cyr. I, 6, 3.
5) Cyr. VIII, 1, 24.
6) Anab. IV, 5, 3. 4.
7) Rep. Lac. XIII, 2 ff.
8) Hipparch. I, 1 f.
9) Cyneg. VI, 13.
10) Cyr. VIII, 5, 26. Rep. Lac. XIII, 11. Hipp. I, 1 f. III, 1.
11) Oec. IX, 6. Hipparch. III, 1. Cyr. VIII, 1, 23 etc.
12) Cyr. IV, 5, 51. V, 3, 2. VII, 3, 1. VII, 5, 35.
13) Oec. XI, 9. Ungefähr dasselbe, was hier unter Zustimmung des Sokrates das xenophontische Ideal Ischomachos sagt, verkündet bei Plato der alte Schwachkopf Kephalos als seine originelle Ansicht, bevor er vom Gespräch mit Sokrates weg zum Opfer läuft (Rep. 330 D bis 331 D).
14) Oec. V, 10.
15) Vectig. I, 4.
16) Hipparch. IX, 8 f.
17) s. namentlich Cap. XIII und XV.

andere geopfert[1]). Namentlich in der Cyropädie und in der Anabasis versäumt Xenophon nie die Angabe aller der Cultushandlungen, welche Cyrus, Xenophon u. a. grossen und kleinen Geschehnissen vorangehen und folgen lassen, als da sind: Thieropfer, Weihgüsse, Bekränzungen, Gelübde, Päane, Parolen mit religiösem Inhalt, Loblieder, festliche Aufzüge und Spiele, Zuweisung von Weihgeschenken und Weihorten an die Götter. Wir wollen aus unserer Liste nur einige Fälle herausheben. In der Cyropädie erscheinen die Cultusakte besonders reichhaltig und specialisirt: III, 3. 21. 22. VII, 1, 1. VII, 5, 57. VIII, 7, 3. Der erste Auszug des neuen Grosskönigs von Babylon gilt einer glänzenden Opferfeier (Cyr. VIII, 3). Auch auf regelmässig wiederkehrende Cultushandlungen legt Cyrus grossen Werth s. VIII, 1. 23. VIII, 6, 25 f. VIII, 7, 1. Das erste Herrscherprincip des zur höchsten Glücks- und Machtstufe emporgestiegenen Cyrus ist: eifrigste Götterverehrung und die übrigen Perser ahmen ihm nach in der Meinung, auch sie würden glücklicher werden, wenn sie die Götter verehrten, wie es der Glückseligste, Cyrus, that[2]). Aus der Anabasis wollen wir nur Xenophon's persönliches Verhalten dem Cultus gegenüber skizziren. Xenophon beginnt seine Reise mit der Anfrage an das Orakel, welchen Göttern er Opfer und Gelübde zu günstigem Erfolge bringen solle[3]); bei seinem ersten Auftreten vor den Soldaten schlägt er vor, Zeus dem Erretter und den anderen Gottheiten Opfer als Rettungsgeschenke zu geloben[4]). Auf sein Anrathen wird später eine feierliche Entsühnung des Heeres vorgenommen[5]). Auf der Rückreise nach der Trennung von der Armee bringt er in rein persönlichem Interesse zahlreiche Opfer[6]), von denen das nach einem besonderen Ritus erfolgende, dem Zeus Meilichios gebrachte bemerkenswerth ist. Von dem ihm für die Götter übergebenen Beuteantheil lässt er bei der Rückkehr dem Apoll ein Weihgeschenk in Delphi aufstellen. Den für die ephesische Artemis bestimmten Antheil lässt er der Sicherheit wegen bei dem Tempelaufseher Megabyzos mit der Bestimmung, der Göttin ein Weihgeschenk aufzustellen, das ihr seiner Meinung nach am wohlgefälligsten wäre. Als ihm Megabyzos später das Geld zurückgibt,

---

[1]) Hell. IV, 3, 20. 21. IV, 5, 1. 2. Agesil. I, 34. II, 13. 15. 17. V, 7. XI, 2.

[2]) Cyr. VIII, 1, 23. 24.

[3]) Anab. III, I, 6.

[4]) ib. III, 2, 9.

[5]) ib. V, 7, 35.

[6]) ib. VII, 8.

kauft Xenophon der Göttin der Ortsbestimmung des Orakels gemäss eine fruchtbare Landschaft mit reichem Wald- und Weidegebiet in der Nähe von Olympia. Er errichtet dort einen Tempel und Altar und widmet der Göttin den Zehnten von den Erzeugnissen der Landschaft zu regelmässigen Opfern, mit denen er gastliche Feste und grosse Jagden zu Ehren der Göttin verbindet. Der Fluss, der das Land durchschneidet, führt denselben Namen wie der am Tempel zu Ephesus vorbeifliessende und der Tempel selbst wie das Standbild darin ist dem ephesischen ähnlich gemacht. Eine Säule am Tempel trägt die Inschrift: „Das der Artemis heilige Gebiet. Der jedesmalige Besitzer und Nutzniesser weihe ihr jährlich den Zehnten und erhalte von dem Uebrigen den Tempel in gutem Stande. Thut Jemand dies nicht, so wird es die Göttin ahnden“ [1]). Man liest nichts davon, dass auch die übrigen Feldherrn ihren Beuteantheil [2]) ähnlich verwerthet haben!

Dass die blosse Cultusfrömmigkeit nicht genügt, für diesen principiellen Gedanken sind bei Xenophon nur zwei unbedeutende Stellen beizubringen. Des Agesilaos beständiger Ausspruch war: er glaube, die Götter finden nicht weniger Wohlgefallen an frommen Handlungen als an reinen Opfern [3]). Aber diesen bei Xenophon einzig dastehenden Ausspruch gethan zu haben, ist vielleicht wirklich das Verdienst des historischen Agesilaos und nicht des Xenophon. Der zweite Ausspruch gehört aber sicher dem Xenophon. In der Anabasis [4]) fragt er: „wie wollen wir ruchloser Thaten schuldig ἡδέως ποιοῦντες den Göttern opfern?“ Dieser Gedanke erinnert an Mem. III, 8, 10 *ἡδὺ μὲν γὰρ ἰδόντας* (sc. den Tempel und Altarplatz) *προσεύξασθαι, ἡδὺ δὲ ἁγνῶς ἔχοντας προσιέναι.* Dem Sokrates dürfen wir einen so schwächlichen, so lose angehängten Ethicismus nicht zutrauen, wohl aber dem Xenophon, um so mehr als die damit verbundenen Betrachtungen über die beste Anlage eines Tempels und Altars sich am natürlichsten ergeben aus der Erfahrung und dem Interesse eines Mannes, der selbst einen Tempel gegründet hat.

Aber die Cultusverehrung genügt wirklich nicht, den xenophontischen Begriff der Frömmigkeit auszufüllen. Es muss noch ein anderes wichtiges Moment hinzukommen: das ist die Vermeidung des *ἀσεβές* oder *ἀνόσιον*. Der hier zu besprechende Begriff der *ἀσέβεια* ragt auch in die Memorabilien hinein, aller-

---

[1]) Anab. V, 3, 5—13. [2]) ib. V, 3, 4.
[3]) Agesil. XI, 2. [4]) V, 7, 32.

dings weniger in den Text der „sokratischen“ Lehren, als in das Urtheil und den Bericht des Xenophon: I, 1, 11. 18. 20. I, 4, 19. Es wird sich zeigen, dass auch in diesem Begriff das formal religiöse Element sehr stark ist gegenüber dem ethischen. Die Stellen, in denen die ἀσέβεια ganz allgemein mit dem Stempel der Verwerfung auftritt[1]), nützen uns wenig. — Die wichtigste Erscheinungsform der ἀσέβεια ist für Xenophon der Eidbruch. Diese Voranstellung ist sehr begreiflich: Xenophon bekam die ganze Schwere jenes Verbrechens mehr als andere zu fühlen. Der Eidbruch des Tissaphernes ist der Grund für alle Mühsale und Kämpfe des Rückzugs der Zehntausend unter Xenophon. An dem Verbrechen des Eidbruchs interessirt den Xenophon gar nicht die ethische Seite, das Moment der Schuld, des Mangels an Charakter, sondern nur die Beziehung auf die Götter; seine Erklärung ist: Mangel an Frömmigkeit[2]). Die natürlichste, wichtigste Consequenz ist, dass die Götter die Meineidigen strafen und ihren Feinden „Bundesgenossen“ werden. Xenophon sagt in seiner ersten Rede vor den Hauptleuten geradezu, sie könnten frohen Muthes in die Schlacht gehen wegen des Meineids der Feinde[3]), und vor den Soldaten nennt er das Verbrechen der Feinde den ersten Hoffnungsgrund[4]). Agesilaos lässt dem Tissaphernes danken, dass er durch seinen Meineid die Götter sich zu Feinden und ihm (dem Agesilaos) zu Mitstreitern gemacht habe[5]). Dem Klearch werden die Worte in den Mund gelegt[6]): „wer sich bewusst ist, den bei den Göttern beschworenen Eid verletzt zu haben, an dessen Stelle möchte ich nicht sein; ihm würde, meiner Meinung nach, weder die grösste Schnelligkeit, noch die ärgste Finsterniss, noch die festeste Burg vor dem Zorne der Götter schützen können“ etc. Den Schlag, den die ihm so theuren Lakedämonier in Theben erlitten, erklärt sich Xenophon aus ihrem eidbrüchigen Verhalten. Die Götter lassen keinen Frevel ungeahndet und so wurden jene von denselben gezüchtigt, die sie unterdrückt hatten[7]). Die Eidestreue ist dem Xenophon fast noch mehr als die Cultushandlung der stärkste Ausdruck der

[1]) Cyr. VIII, 1, 25. VIII, 7, 22. Agesil. X, 2. Cyneg. XIII, 16 f.

[2]) s. im II. und III. Buch der Anabasis die zahlreichen Stellen, in denen der Entrüstung über den Verrath der Perser Ausdruck gegeben wird.

[3]) Anab. III, 1, 22. [4]) ib. III, 2, 10.

[5]) Hell. III, 4, 11. Agesil. I, 13.

[6]) Anab. II, 5, 7. vgl. II, 4, 7. III, 2, 3 ff.

[7]) Hell. V, 4, 1 f.

Frömmigkeit. Symp. IV, 49 werden allerdings neben der Eidestreue noch Opfer und wohlgefällige Reden genannt als die Wege zur Erreichung der Götterhuld. Aber z. B. im Agesilaus wird die Eidestreue als einziger genügender Beweis der Frömmigkeit hingestellt: „Er (Agesilaos) hatte solche Ehrfurcht vor den Göttern, dass auch die Feinde seinen Eiden und Verträgen vertrauten"[1]. Ebenso führt Xenophon als wesentlich einzigen Beweis für den Rückgang der Frömmigkeit im Perserreich an, dass früher der König und seine Untergebenen selbst den grössten Verbrechern gegenüber den Eid hielten und jetzt bei den Persern die Verräther in höchsten Ehren stehen[2]). Wie einige, heisst es Anab. II, 6, 25 f., an Gottesfurcht etc. Vergnügen finden, so Menon am Betrug etc. Aehnliche Fälle selbstverständlicher Zusammenstellung von Religiosität und Eidestreue Ages. III, 5, wo beide von Xenophon begeistert gepriesen werden, und Hell. II, 4, 42. So ist es erklärlich, dass Xenophon als offenbarsten Beweis für Sokrates' Frömmigkeit anführt (Mem. I, 1, 17), was andere etwa für seine Charakterfestigkeit citiren würden: dass er als Vorsteher der Prytanen dem Drängen des Volkes entgegen, aber seinem Senatoreneid gemäss keine ungesetzliche Abstimmung gestatten wollte[3]). Das Wort „Götter" kommt in diesem Paragraphen nicht vor und der Zusammenhang mit dem vorigen und dem folgenden Paragraphen, der ohne Vermittlung von dem Glauben an die göttliche Fürsorge redet, wird nur hergestellt durch das Wort: Eid. Von den übrigen auf den Eid bezüglichen Stellen — Xenophon beschreibt alle Bündnisseide, welche Cyrus der ältere, die Griechen der Anabasis, Agesilaos etc. leisten und natürlich stets halten, und er selbst ruft auch sonst oft „alle Götter" zu Eideszeugen — von den übrigen Stellen wollen wir nur Ages. I, 12 erwähnen, wo Xenophon es die erste edle Handlung des Agesilaos nennt, dass er den Meineid des Tissaphernes offenbarte, selbst aber den Eid hielt.

Die zweite Form der *ἀσέβεια* zeigt sich in Eingriffen in die persönliche Sphäre der Götter, im Nichtrespektiren der Weihe ihrer Besitzthümer, Einrichtungen und Satzungen. Wenn man

---

[1]) Agesil. III, 2—5.

[2]) Cyr. VIII, 8, 2 ff.

[3]) Mem. I, 1, 18. Auch Plato verwerthet diese Episode in ganz anderem Sinne und lässt Eid und Frömmigkeit dabei ausser Spiel (Apol. 32 B Gorg. 473 E).

die hierher gehörigen Fälle betrachtet, wird man begreifen, dass Xenophon für Sokrates den Vorwurf der ἀσέβεια abweist[1]). Wenn es sich um solche Fälle handelt, bricht sich selbst in den Hellenika die religiöse Entrüstung Bahn durch die kühle Reserve des Historikers. Da ist zunächst als das Meisterwähnte zu nennen das oft übertretene Gebot der Schonung an heiligen Orten schutzsuchender Feinde: Hell. II, 3, 52. 53. IV, 4, 3. Anab. I, 6, 7 etc. Ganz besonders ragt hier der xenophontische Held Agesilaos durch Vermeidung der ἀσέβεια hervor: Ages. XI, 1. II, 13. Hell. IV, 3, 20, ähnlich IV, 5, 2. Agesilaos, heisst es an der erstgenannten Stelle, ehrte das Heilige auch bei den Feinden, in dem Glauben, man müsse die Götter ebenso im Lande der Feinde wie in dem der Freunde sich zu Bundesgenossen machen. Gegen die an Altären Schutzsuchenden, selbst Feinde, brauchte er keine Gewalt, denn es sei widersprechend, die aus Tempeln stehlen, Tempelräuber zu nennen, die aber Schutzflehende von Altären reissen, für gottesfürchtig zu halten. — Der hier als eclatanter Fall der Asebie angeführte Tempelraub, den in jener Zeit viele im Grossen betrieben, wird in den Hellenika öfter genannt: VI, 4, 30; VII, 3, 8; VII, 4, 33. Hiero IV, 11 wird der Tempelraub eine traurige Nothwendigkeit für die Tyrannen genannt. Als besondere Fälle sind noch anzuführen: Störung der Opfer- und Festesweihe durch Verfolgungen und Hinrichtungen[2]), sowie Ungehorsam gegen specielle religiöse oder von den Göttern sanctionirte Gebote[3]).

Damit ist der xenophontische Begriff der ἀσέβεια zum grössten Theile erschöpft. Charakteristisch ist, dass sich alles vom Meineid an direct und persönlich auf die Götter bezieht, auf ihren Namen und Besitz, auf die unmittelbaren Objecte ihrer Weihe und Sanction. Was sonst noch bei Xenophon unter dem Begriff der ἀσέβεια erwähnt wird, ist nur wenig und dies wenige steht allerdings in einem loseren, weniger egoistischen, mehr ethischen Zusammenhang mit den Göttern, richtet sich weniger gegen die Frömmigkeit als gegen die Pietät. Eine grössere Rolle spielt nur die Undankbarkeit (Hell. IV, 1, 33. VI, 5, 41. Anab. II, 3, 22. III, 2, 5. VII, 7, 9), die auch Mem. II, 2, 14 als der göttlichen

[1]) Mem. I, 1, 11. 20.
[2]) Hell. IV, 4, 2. IV, 5, 2; vgl. IV, 7, 2.
[3]) Rep. Lac. VIII, 5. Anab. V, 3, 13.

Verzeihung bedürftig und IV, 4, 24 als gegen ein ungeschriebenes göttliches Gebot verstossend hingestellt wird. Später mehr davon! Endlich wird noch als Sünde wider die Götter genannt: Missachtung und Verrath der Blutsverwandten (Cyr. VIII, 7, 22. VIII, 8, 4), blutige, ungerechte Verfolgung von Mitbürgern und Genossen (Hell. I, 7, 19. II, 4, 20 ff.) und Verletzung der Gastfreiheit (Anab. III, 2, 4), der Bündnisse und Gesandtschaften (Anab. V, 7, 19—35); alle genannten Fälle erfahren nur eine kurze Erwähnung und zwar nur in den historischen, nicht in den theoretischen Theilen des xenophontischen Schriftthums.

Der Cultus und die Vermeidung der *ἀσέβεια* sind die beiden Elemente, welche den xenophontischen Begriff der Frömmigkeit in seiner Vollständigkeit darstellen [1]. Dem so gestalteten Begriff der Frömmigkeit legt Xenophon in allen seinen Schriften ganz jene hohe Bedeutung bei, welche ihm auch in den Memorabilien zukommt und welche die Memorabilien eben als echtes Geisteskind des frommen Xenophon kennzeichnet. Im Besonderen erklärt sich die primäre Stellung des *εὐσεβές* und der *εὐσέβεια* unter den Thematen „sokratischer“ Betrachtung (I, 1, 16) und unter den Tugenden (IV, 6, 2) sehr leicht, wenn man bedenkt, dass Xenophon gewohnt war, bei aller Aufzählung die Frömmigkeit voranzustellen und speciell als erstes Tugendelement aufzuführen [2].

Man wird um so mehr Grund haben, im Punkte der Frömmigkeit und Götterverehrung den Sokrates vom Xenophon zu trennen, als dieser ein volles Bewusstsein davon hat, wie sehr gerade die ihn angehenden, dem Sokrates fernliegenden Berufe und Beschäftigungen zur „Frömmigkeit“ hindrängen. Er constatirt die engen Beziehungen der Frömmigkeit zum Landbau [3], zur Jagd [4],

---

[1] Will man die prägnanteste Darstellung der xenophontischen *εὐσέβεια* hören, so frage man den Euthyphron: *τόδε μέντοι σοι ἁπλῶς λέγω, ὅτι ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τούς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων· τὰ δ' ἐναντία τῶν κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὴ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν* (14 B). Da ist alles vereinigt: der Cultus, die Vermeidung des *ἀσεβές*, das *χαρίζεσθαι θεοῖς* in Reden und Thun und der Nutzen, der daraus für Haus und Staat erwächst. — Genau die xenophontischen Vorstellungen von Sündhaftigkeit (Tempelraub, Eidbruch, Verrath gegen Freunde, Pietätlosigkeit gegen Eltern, *ἀθεραπευσίαι θεῶν*) nennt der platonische Sokrates in der Republik *φορτικά* (442 E 443 A).

[2] Agesil. I, 27. III, 1 ff. X, 2. Anab. II, 6, 26. Cyr. VIII, 8, 2.

[3] Oec. V, 3. 19. 20. XV, 4.

[4] Cyneg. XIII, 16. 17.

zur Herrscherkunst[1], zur Staatsreform[2] und endlich und hauptsächlich zur Feldherrnkunst und soldatischen Tüchtigkeit[3].

III. Wesen und Wirken der Götter.

Man kann in der göttlichen Wirksamkeit zweierlei unterscheiden: ein Wirken in der allgemeinen Schöpfung und Naturbestimmung und ein Wirken nach der Schöpfung, in der Besonderheit, namentlich im Schicksal, ein actuelles persönliches Wirken speciell in Leben und Geschichte[4]. Die Memorabilien reden fast nur vom ersteren, die anderen Schriften Xenophon's meist vom letzteren. Das liegt zum Theil daran, dass die Memorabilien mehr theoretischen und jene mehr historischen Inhalt haben, zum Theil aber daran, dass Sokrates die Sphäre directer göttlicher Eingriffe ebenso verengte, wie sie Xenophon erweiterte. Wir sahen, dass Sokrates das Verhältniss zwischen Gott und Mensch möglichst in's Allgemeine dehnte, — das war gewiss der actuellen göttlichen Wirksamkeit nicht günstig. Wir sahen, dass er dem Menschen ein gewaltiges Stück seines Schicksals in die Hand gab, — was er den Menschen gab, nahm er den Göttern. Für Xenophon sind die Götter die Träger des Schicksals im weitesten Sinne. Von den weit über hundert Stellen, in denen die Götter von ihm als schicksalbildende Macht citirt werden, führen die meisten den Erfolg allein auf die göttliche Bestimmung und Wirksamkeit, eine kleinere Zahl auf den göttlichen Beistand und wenige auf die göttliche Zustimmung oder das Ausbleiben einer göttlichen Gegenwirkung zurück. Selbst der Nutzen z. B., den ein gutes Pferd, oder der Schutz, den ein fester Panzer leistet, ist an die göttliche Einwilligung gebunden[5]. Die Götter geben ebensowohl das erwünschte Ziel — gute Ernte[6], Rettung[7], Macht

[1] Cyr. VIII, 1, 23—25, wo dem Cyrus die Frömmigkeit nützlich scheint für die leichtere Behandlung der Untergebenen und für die Rechtlichkeit der Staatsbeamten.

[2] Rep. Lac. VIII, 5. Vectig. VI, 2. 3.

[3] Oec. V, 19. 20. Agesil. III, 5. Anab. III, 1, 42. Cyr. III, 3, 58. IV, 1, 6. VIII, 8, 7 und die bereits angegebenen zahlreichen Stellen im Hipparch., namentlich IX, 8. 9.

[4] Die von den Göttern bestimmte gesetzmässige Ordnung in der Menschenwelt bildet einen Uebergang und soll ihn auch in unserer Darstellung bilden.

[5] De re equestri XI, 13. XII, 11.

[6] Oec. V, 19. 20. XVII, 4. [7] Oec. VIII, 16 u. viele Stellen d. Anabasis.

und Reichthum[1], Ruhm[2], Kindersegen[3], Gesundheit und Körperkraft[4], Segen und Glück überhaupt[5], — wie sie die günstigen Umstände, die Mittel zur Erreichung an die Hand geben: schätzereichen, fruchtbaren Boden[6], Regen[7], willige Untergebene[8] und vieles andere[9]. Die braven Menschen nützen die göttlichen Wohlthaten aus, erweisen sich ihrer würdig[10] und erkennen dankbar die Gnade der Gottheit an[11].

Aber die Macht der Götter reicht weit hinaus über das Reich der äusseren Geschehnisse und der leblosen Dinge; sie greift tief in die Menschennatur hinein und tritt lenkend und bildend auf sowohl im Bereich menschlicher Anlagen und Fähigkeiten wie in den spontansten Aeusserungen des Menschen, in seinem Denken und Empfinden, Wollen und Handeln. Man bittet die Götter nicht bloss um Gelegenheit, sich den Freunden treu und den Feinden tapfer zu zeigen[12], sondern man bittet auch um die Kraft und Fähigkeit, etwas Bestimmtes zu leisten, den Freunden zu helfen[13], die Feinde zu täuschen[14], man bittet sogar, die Götter mögen verleihen, dass man in bestimmter Weise denke, rede und handle[15], und man dankt ihnen, dass man im Glück stets seiner menschlichen Schranken eingedenk war[16]. Man rüstet mit göttlicher Hilfe Geist, Körper und Waffen für einen Kampf[17]; man macht mit göttlicher Hilfe seine Aushebungsmannschaft vollzählig[18]; man steht „mit den Göttern“ an einem Webstuhl[19] etc. Man besitzt nur durch göttliche Hilfe eine ψυχὴ ἀμείνων[20], man wird nur mit Hilfe und Willen der Gottheit ein besserer[21], ein recht geübter[22] Reiter, ein tüchtiger Geschäftsmann[23]. Die Götter flössen Liebe ein zur Jagd[24], zu einem Jüng-

[1]) Cyr. VII, 5, 72. Oec. XI, 8.
[2]) Cyneg. I, 1 ff.
[3]) Oec. VII, 12. Cyr. VIII, 7, 8.
[4]) Oec. XI, 8. 20.
[5]) Cyr. VII, 5, 81. Oec. XI, 8. XII, 6.
[6]) Vectig. I, 5. Oec. XVI, 3.
[7]) Oec. XVII, 2. XX, 11.
[8]) Oec. XXI, 11. 12.
[9]) Anab. III, 3, 14. IV, 3, 13. V, 2, 24. Hell. II, 4, 12. VI, 5, 41. VII, 5, 10 etc.
[10]) Cyr. IV, 1, 10. Anab. VII, 7, 37.
[11]) So Kyros Cyr. VII, 5, 42. VIII, 7, 3. Xenophon Anab. VII, 8, 23; vgl. VII, 6, 32. Agesilaos Ages. XI, 2 und Ischomachos Oec. VIII, 16.
[12]) Cyr. V, 2, 12.
[13]) Anab. VI, 1, 26.
[14]) Hipparch. V, 11.
[15]) Hipparch. I, 1.
[16]) Cyr. VIII, 7, 3.
[17]) Cyr. VI, 2, 25.
[18]) Hipparch. IX, 3.
[19]) Oec. X, 10.
[20]) Anab. III, 1, 23.
[21]) Hipparch. VII, 3.
[22]) ib.
[23]) Oec. II, 18.
[24]) Cyneg. XIII, 18.

ling[1]), zu einem Herrscher, sowie willigen Gehorsam zu dem letzteren und die Ueberzeugung, dass er tüchtig sei[2]); ja, der mächtige Einfluss eines Gottes kann in sonst feigen Herzen an einem Tage eine Tapferkeit erzeugen, die Menschen selbst in langer Zeit nicht wecken können[3]).

Die Auffassung der göttlichen Schicksalsmacht zeigt bei Xenophon eine unverkennbare Variation je nach der Besonderheit der Fälle, die ihr unterstehen und — fast kann man sagen — je nach der Besonderheit der Schriften, in denen diese Fälle auftreten. Um der scheinbaren Regellosigkeit Herr zu werden, müssen wir ausgehen von dem Unterschied der singularen und pluralen Gottesbezeichnung, in welchem jene Mannigfaltigkeit in gewissem Sinne zum Ausdruck kommt. Man hat stets behauptet, dass Xenophon die *θεοί* und den *θεός* (resp. *δαίμων*, *τὸ θεῖον* u. dergl.) willkürlich und unterschiedslos gebraucht. Aber die Fälle freier Laune in diesem Wechsel sind nur Ausnahmen. Vielmehr folgt Xenophon hierin zum grossen Theil einer Art individueller Moderegel, zum grossen Theil einer begründeten Methode. Es wird sich wohl auch für Xenophon, wie für Plato, ein Schanz oder Dittenberger finden, der den „Modewechsel" in diesen Formen für die Frage der Abfassungszeit der verschiedenen Schriften verwerthen will und genauer, als es hier geschehen kann, feststellt, dass z. B. der Hipparchicus die Form *σὺν θεῷ*[4]) vorzieht, die Anabasis[5]), die Cyropädie[6]), der Oeconomicus[7]) dagegen *σὺν (τοῖς) θεοῖς*, oder dass den Singular die Anabasis fast niemals anwendet, die Cyropädie und die kleineren Schriften fast ebenso oft wie den Plural und in bestimmten Fällen sogar beinahe regelmässig. Hier erhebt sich die Mode schon zur greifbaren Methode. Die letztgenannten Schriften gebrauchen den Singular — von der Formel *σὺν θεῷ* im Hipparch. abgesehen — in jenen Nebensätzen hypothetischer Natur, die da besagen: „wenn Gott giebt," „wenn die Gottheit nicht entgegen" u. dergl.[8]) Es liegt in diesem Singular

---

[1]) Symp. VIII, 37. [2]) Hipparch. VI, 1. Oec. XXI, 11. 12.

[3]) Hell. VII, 4, 32.

[4]) V, 14. VI, 3. VII, 3. VII, 14. IX, 8. Vgl. Vect. VI, 3. Nur Hipparch. IX, 3 findet sich *σὺν τοῖς θεοῖς*.

[5]) III, 2, 8. 11. 14. II, 3, 23. V, 8, 19. VI, 5, 23. VI, 6, 32. VII, 2, 34.

[6]) V, 4, 22. V, 5, 12. 19. VI, 4, 19. VII, 1, 17. VII, 5, 70. VIII, 5, 23.

[7]) X, 10. XI, 20.

[8]) Oec. II, 18. V, 13. De re equestri XI, 13. Cyr. I, 6, 18. II, 2, 18. II, 4, 19. III, 1, 34. III, 2, 29. IV, 1, 4. 48. V, 4, 21. VII, 1, 20. — V, 2, 12

eine gewisse formelhafte Abkürzung der Gottesbezeichnung, wie sie dem Charakter dieser nicht sehr tief empfundenen, aber gleichsam rituell nothwendigen kurzen Nebensätze entspricht. Es drückt sich darin auch jene Unsicherheit, Unbestimmtheit der Schicksalsauffassung aus, die den ja sämmtlich auf die Zukunft blickenden Sätzen ziemt. Charakteristisch ist z. B., dass es Cyr. VIII, 7, 8 heisst: ὑμᾶς, ὦ παῖδες, ζῶντας οὕσπερ ἔδοσάν μοι οἱ θεοὶ γενέσθαι. Oec. VII, 12 dagegen: τέκνα μὲν οὖν ἤν θεός ποτε διδῷ ἡμῖν γενέσθαι, τότε βουλευσόμεθα.

Es wäre ganz irrig, dem singularen Gebrauch bei Xenophon ein monotheistisches Bewusstsein unterzulegen; sein θεός bedeutet nicht die Einheit der Gottheit, sondern die Unbestimmtheit, wie sie für ungewisse, namentlich zukünftige und für allgemeine Fälle am Platze ist. Er citirt den θεός statt der θεοί nicht aus höherer Erkenntniss, sondern — aus Verlegenheit. Die Cyropädie und die kleineren Schriften gebrauchen, wie schon angedeutet, den Singular, nicht regelmässig aber mit Vorliebe, auch dort, wo es sich um allgemeine Erscheinungen handelt, um feste Einrichtungen der Natur und des Menschenlebens [1]). Wenn die Dinge abstract allgemein werden, wird es auch der Urheber in begreiflicher Assimilation. Dass bei der Loosung, dieser ungewissesten Form der Schicksalsbestimmung, ὁ θεός steht, ist nach dem Obigen erklärlich [2]). So bleiben in den genannten Schriften nur noch zwei Fälle, in denen die singulare Form der pluralen vorgezogen wird und ohne weitere Begründung als allgemeiner Ausdruck des Schicksals steht [3]).

Die drei grossen historischen Schriften Xenophon's zeigen eine bemerkenswerthe Verschiedenheit in der Behandlung der Schicksalsmacht und im Gebrauch der pluralen und singularen Gottesbezeichnung. Die Cyropädie ist eine Monographie nicht nur in dem Sinne, dass Menschen, Dinge und Ereignisse nur in ihrer Beziehung auf eine Persönlichkeit beschrieben werden, sondern auch in dem Sinne, dass sie in ihrer Ganzheit und Wirklichkeit dieser Person unterthan erscheinen. Diese Herrschaft des Cyrus über die objective Welt ist das sokratisch Anmuthende in der

---

steht im gleichen Sinne θεός τις zum Beweis, dass ὁ θεός im letzten Grunde nichts Anderes bedeutet als θεός τις.

[1]) Cyr. II, 3, 4; VI, 2, 25; Vect. I, 4; Oec. VIII, 16; XVII, 2—4; XX, 11; VII, 16—31 findet sich 8mal θεός und nur 2mal θεοί im teleologischen Sinne.

[2]) Cyr. VII, 1, 15. [3]) Cyr. III, 1, 6. VII, 5, 81.

Cyropädie. Aber noch mehr als der Sokratiker verräth sich darin der schlechte Dichter, der nicht durch Disharmonien zu wirken weiss. Cyrus redet und die Welt nickt ihm Beifall zu. Sie hat ihm nichts Neues zu sagen, höchstens gibt sie ihm Beispiele, die vorausgewussten Regeln daran zu zeigen. Die Ereignisse kommen ihm in den Wurf, wie er sie braucht, seine vortrefflichen Eigenschaften daran zu entfalten, und wenn Abradatas fällt oder die befreundeten Cadusier geschlagen werden, so geschieht es nur, um dem Cyrus eine gefällige Gelegenheit zu geben, die Schätze seines Geistes und Herzens in Handlungen der Klugheit und Theilnahme leuchten zu lassen. Kein unerwarteter Unglücksfall, kein Wunder und kein unerklärliches Begebniss gibt ihm Grund zum Staunen oder Grübeln. Mit grösster Regelmässigkeit treffen die gehorsamen Ereignisse ein, wie es Pläne und Maassregeln des Cyrus verlangen. Er wünscht nicht einmal, er bestimmt nur und es gelingt. Da das Schicksal ihm nichts zu sagen hat, so redet er zum Schicksal, gibt ihm vorher seine Absichten kund und quittirt nachher dankend über die Erfüllung. So ist es erklärlich, dass die göttliche Schicksalsmacht in der Cyropädie nur innerhalb der Reden und wohl niemals im geschichtlichen Text erwähnt wird[1]. Eben weil alles Geschehen vorher berechnet, klar und in voller Harmonie ist mit der Seele des Helden. Aus dem klaren, bekannten Schicksal treten die klaren, bekannten Personen der Götter entgegen. Ausserdem ist Cyrus in seinem Bunde mit dem Schicksal ein Günstling der Gottheit. Die Gunst ist aber ein Persönliches und die Gottheit im persönlichen Sinne wird bezeichnet durch die *θεοί*, die desshalb auch in der Cyropädie ausser in den obengenannten Fällen das Schicksal repräsentiren.

Aehnliches gilt von der Anabasis. Wenn auch hier die Ereignisse nicht streng dem Schema des berechnenden Geistes folgen, so sind sie doch von Xenophon mitgewirkt, miterlebt und mitgefühlt und sind desshalb innerlich verarbeitet und in der Besonderheit ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit verstanden. Auf solche Weise ist auch hier die Harmonie zwischen dem Subject und dem Schicksal hergestellt. Auch hier wird der göttlichen Schicksalsmacht wesentlich nur in den Reden[2] der Personen gedacht:

---

[1] VII, 5, 70 ist das *σὺν τοῖς θεοῖς* von Cyrus zwar nicht gesprochen, aber doch gedacht.

[2] d. h. auch in den indirecten Reden wie III, 2, 7. IV, 3, 13.

auch hier sind die Urheber der concreten, verständlichen Schicksalsfälle die klaren göttlichen Personen, die *θεοί*. Verstärkend kommt hier noch hinzu, dass mit dem Verrath der Perser das ethische Moment hineinspielt, und im Ethischen regieren bei Xenophon unbestritten die *θεοί*. Trotzdem zeigt in der Anabasis schon ausnahmsweise das Schicksal seinen Eigenwillen in Geschehnissen, die dem Gefühl fremd bleiben, der Erwartung zuwiderlaufen, die Berechnung umstossen. Wie verhält sich Xenophon in solchen Fällen? In dem einen Falle constatirt er ein Wunder: irgend eine Gottheit sandte ein Rettungsmittel[1]); den andern verarbeitet er teleologisch: das Unglück der arkadischen Genossen erklärt er für eine Schickung der Gottheit, um jene für ihren Hochmuth zu strafen, ihn selbst und seine frommen Gefährten vor ihnen auszuzeichnen[2]). Die genannten beiden Stellen sind in der Anabasis die einzigen, welche die göttliche Schicksalsmacht im Singular zum Ausdruck bringen; die erstere die einzige, die sie nicht innerhalb einer Rede, sondern im geschichtlichen Text erwähnt. Xenophon kennt übrigens noch eine andere Weise, sich mit einem geschichtlichen Ereigniss zu versöhnen. Als Cyrus fällt und mit ihm die Hoffnung und selbst die Sicherheit des Heeres schwindet, begnügt sich Xenophon, ohne tragische Reflexion das Geschehene zu constatiren, und schweigt gänzlich von Göttern und Schicksal.

Was in der Cyropädie fehlt, in der Anabasis die Ausnahme bildet, wird in der „griechischen Geschichte" fast zur Regel. Hier ist das Meiste für Xenophon spröder Stoff, fremd seinem Willen, seiner Theilnahme und fremd seinem Intellect. Hinter der Welt von Geschehen, die der Ueberlieferung entsteigt und der die Handlungen der fremd gehaltenen, kurzlebigen Personen nur wenig Licht geben, verdunkelt sich die lenkende Schicksalsmacht. Die menschlich klaren Züge der Götter verschwimmen, verblassen zum abstracten Typus, zur unpersönlichen Schicksalsgottheit. Weil das subjective Element kleiner wird und das Schicksal grösser, ist die ursprüngliche Harmonie gestört und die Aussprache des Subjects gibt den Geschehnissen nicht mehr vorher die Regulative und nachher den klärenden Ausdruck. Finden denn die Personen in der Fülle der Begebnisse die nöthige Zeit zu langen Reden? Und wie die Reden zurücktreten, so zieht sich auch die Schicksalssphäre der *θεοί* auf wenige Fälle inner-

---

[1]) V. 2. 24. [2]) VI. 3. 18.

halb der Reden zurück, wo die ethisch-persönliche Beziehung der Götter als Richter, Wohlthäter, Zeugen klar ist[1]). Dagegen erscheint elfmal der *ϑεός*[2]) und fünfmal *τὸ ϑεῖον* (resp. *ϑείᾳ μοίρᾳ* oder *τύχῃ*). Achtmal citirt ausserhalb der Reden der geschichtliche Text die göttliche Schicksalsmacht. Xenophon versucht an den ungeklärten Geschichtsstoff seine theologischen Deutungen durch eine Art retrospectiver Verarbeitung heranzubringen. Er erklärt die unberechenbaren Ereignisse durch die göttliche Nothwendigkeit und Prädestination oder durch die göttliche Wunderkraft. „Was weiter geschah, muss man auf Rechnung einer göttlichen Fügung setzen" (VII, 5, 12). „Damals gab ihnen die Gottheit zu thun, wie sie es wohl nie erhofft. Denn wie sollte man es nicht für eine göttliche Fügung halten" etc. (IV, 4, 12). Auch die Sieger erlitten Verluste, „denn, wie es scheint, war es durch göttliche Bestimmung vorgeschrieben, wie weit ihnen der Sieg gewährt sei" (VII, 5, 13). „Die Gottheit bestimmte es so, dass beide Theile als vermeintliche Sieger Zeichen errichten konnten" (VII, 5, 26; vgl. I, 7, 33 *ἐκ ϑεοῦ ἀναγκαίων*; VII, 5, 10 *ϑείᾳ τινὶ μοίρᾳ*; VII, 4, 32 oben S. 108). Alle die genannten Fälle, in denen sonst unerklärliche Ereignisse auf göttliche Einwirkung zurückgeführt werden, haben ihre Stelle im geschichtlichen Text und bezeichnen die göttliche Schicksalsmacht durch den Singular. — Die Wege der göttlichen Vorsehung klären sich, wenn sich mehrere Ereignisse zu einer dauernden Erfahrung vereinigen lassen: Xenophon wird zum Geschichtsphilosoph, der — wozu sich in der Anabasis und namentlich in der Cyropädie nur geringe Ansätze finden — geschichtliche Gesetze und allgemeine Prädestinationen fixirt oder vielmehr der göttlichen Schicksalsmacht zuschreibt. So hat die Gottheit den Athenern dauerndes Glück zur See (VII, 1, 5), wie den Lakedämoniern dauerndes Glück zu Lande (VII, 1, 9) verliehen. Und wenn sie auch einmal eine Ausnahme machte (VII, 1, 6), so ist es doch nicht durch menschliche, sondern durch göttliche Ord-

---

[1]) I, 6, 11. II, 4, 12. III, 4, 11. VI, 5, 41. VII, 1, 5. Nur V, 4, 1 stehen die *ϑεοί* ausserhalb der Reden, aber gerade hier in stark ethischer Bedeutung.

[2]) V, 1, 14. 18. VII, 4, 9 in jenen kurzen Nebensätzen von formaler, futuraler Bedeutung, die wir für die anderen Schriften bereits oben (S. 108 f. mit Anm. 5) gekennzeichnet haben. Alle andern Fälle singularen Gebrauchs werden im Text aufgeführt. — Bemerkenswerth ist, dass die singulare Bezeichnung nur in den späteren Büchern so überwiegend auftritt, was für die bekannte These einer Scheidung innerhalb der Hell. spricht.

nung und Schickung vorgezeichnet, dass die Lakedämonier die Hegemonie zu Lande und die Athener zur See haben (VII, 1, 2). Aber auch allgemeinere geschichtlich beachtenswerthe Bestimmungen werden der Gottheit zugeschrieben: dass sie mit der Macht stets die Einbildung der Menschen wachsen lässt (V, 2, 18), dass sie öfter Freude daran hat, die Grossen klein und die Kleinen gross zu machen (VI, 4, 23). Aehnlich wird schon in der Anabasis den Göttern die Macht zugeschrieben, die Grossen zu erniedrigen und die Kleinen aus grösster Noth zu erretten, und daran die Mahnung geknüpft, sich durch das Beispiel der Ahnen überzeugen zu lassen, dass die Götter den braven Menschen auch in der grössten Gefahr beistehen (III, 2, 10). Der schönste Fall xenophontischer Geschichtsphilosophie findet sich Hell. V, 4, 1: Viele Beispiele lassen sich aus der Geschichte der Griechen und der Barbaren anführen, dass die Götter aller Sünde und Schuld wohl eingedenk sind etc. — Von den hier citirten Stellen[1]) geben die ersteren mehr objective, ethisch indifferente Geschichtsregeln — daher die allgemeine göttliche Schicksalsmacht im Singular[2]) —, die beiden letzten gehen schon über blosse Geschichtsphilosophie hinaus, geben schon Daten für die Inauguration der sittlichen Weltordnung. Diese verwirklicht sich bei Xenophon, wie schon ausgeführt, wesentlich darin, dass die Götter dem Frevler, d. h. namentlich dem Eidbrüchigen feindlich und dem das *ἀσεβές* vermeidenden Gegner *σύμμαχοι* werden: Ages. I, 13. XI, 1. Anab. II, 5, 7. III, 1, 21. III, 2, 10. Hell. II, 4, 12. III, 4, 11. V, 4, 1. Cyr. VII, 5, 77. Für alle hier genannten Stellen liegt die Schicksalsmacht, weil sie ethisch wirkt, in der Hand der *θεοί*. Wenige Fälle werden erzählt, in denen die Götter ausser der frevlerischen That auch Hochmuth und Einbildung durch Begünstigung des Gegners und Concurrenten züchtigen (s. Anab. VI, 3, 18 und Krösus in der Cyrop.). Im Uebrigen müssen wir den Gegensatz in der Auffassung der sittlichen Weltordnung bei Sokrates und Xenophon wiederholen. Die sittliche Weltordnung bei Xenophon ist nur negativ: sie straft zwar den Sünder, den Schlechten und Nachlässigen, aber nur indem sie ihn straft, begünstigt sie den Guten. Der Gute als solcher hat keinen directen Anspruch auf

[1]) Nur I, 7, 33, wo bloss das Nothwendige, nicht das Unerwartete, Unerklärliche constatirt wird, steht innerhalb der Rede. — IV, 7, 4 *ὁ θεός* bei einer unerwarteten Naturerscheinung. Doch vielleicht ist der bestimmte Gott Poseidon gemeint.

[2]) VII, 1, 5 macht eine gleichgiltige Ausnahme.

die Götter- und Schicksalsgunst: Vermeidung des *ἀσεβές*, Tugend und Tüchtigkeit sind nur die negativen Bedingungen für jene, die hoch darüber schwebt und sich am ehesten noch der Cultusfrömmigkeit zu eigen gibt. Bei dem echten Sokrates ist die Tugend und Tüchtigkeit als solche *θεοφιλής*[1]), d. h. es gibt für Sokrates keine besondere Göttergunst; es gibt nur eine Ethik, deren ideale Repräsentanten die Götter sind. Auch hier wieder ziehen sich seine Gottesvorstellungen aus der persönlichen Sphäre in eine allgemeine zurück. Dies wird noch deutlicher, wenn man den Gedanken der Einheit des Ethischen und Religiösen bei Sokrates weiter verfolgt.

Die ungeschriebenen, durch den consensus gentium bestätigten, göttlichen Gesetze, welche die Strafe für den Uebertreter in sich selbst schliessen[2]), dürfte man an sich geneigt sein, unter die echt sokratischen Lehren aufzunehmen, mit denen sie bisher durchaus verträglich scheinen. Darf man wohl der Originalität Xenophon's eine so geistreich theoretische Lehre zuschreiben, der auch sonst nirgends in seinen Schriften gedacht wird und die seinen sonstigen Lehren halbwegs widerspricht? Wenn so wichtige Verbrechen sich selbst bestraften, was blieb da noch den strafenden Göttern zu thun? Es bedeutet das eine Einschränkung der directen göttlichen Strafgewalt, der persönlichen göttlichen Wirksamkeit überhaupt zu Gunsten der ethischen Verallgemeinerung und Verklärung der Gottesidee — ganz im Sinne des echten Sokrates, ganz widersprechend der xenophontischen Geistesrichtung. Allerdings, wenn man die für diese sokratische Idee gegebenen Beispiele und die ganze weniger dialektische als rhetorisch-paränetische und trivial praktische Behandlung dieser Lehre in den Memorabilien betrachtet, so wird man mehr an Xenophon denken müssen als an Sokrates. Dass als erstes göttliches Gesetz das *σέβειν θεούς* genannt wird, sieht mindestens dem Xenophon sehr ähnlich[3]). Zu dem zweiten Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern ist zu bemerken, dass der Familiensinn bei Xenophon sehr ausgeprägt war[4]), dass

[1]) s. oben S. 93 f. Kleanthes (b. Clem. Strom. II, 417 D) ist hier der Wahrheit näher als Xenophon: Sokrates habe gelehrt, dass Gerechtigkeit und Glückseligkeit zusammenfallen, und den verwünscht, der beide zuerst getrennt.

[2]) Mem. IV, 4, 19—25.

[3]) s. oben S. 99 mit Anm. 11 und S. 105.

[4]) Um nicht späteren Erörterungen vorzugreifen, sei hier nur kurz verwiesen auf die Abschiedsrede des Cyrus in Cyr. VIII, 7, auf das Ver-

dem Sokrates dagegen auch seine eifrigsten Apologeten nicht ein musterhaftes Familienleben nachrühmen konnten [1]) und dass Xenophon selbst jene Lehren des Sokrates nicht hinwegleugnen kann, welche nach der Anklage geeignet waren, die väterliche Autorität in den Augen seiner Schüler herabzusetzen [2]). Wie wenig die gegebenen Beispiele, die Idee der göttlichen Gesetze und der Gang der Argumentation unter einander in Einklang stehen, sieht man aus Folgendem. Nachdem die ersten zwei Gesetze auffallend kurz abgethan sind, wird plötzlich bei dem dritten göttlichen Gebot die später (§ 24) wiederholte These verkündet, dass alle göttlichen Gesetze die Strafe für den Uebertreter selbst mit sich führen. Wie bestraft denn aber der Mangel an Gottesfurcht sich selbst? Und auch im Falle der Nichtachtung der Eltern scheint doch noch die persönliche Gerichtsbarkeit der Götter sich zu bethätigen [3]). Damit das bedenkliche Verhältniss der Ehrfurchtsgebote gegen Götter und Eltern zur These der Selbstrache der göttlichen Gebote nicht sichtbar werde, muss Hippias so närrisch sein, erst beim d r i t t e n Gesetz seinen Protest anzubringen: es könne kein göttliches Gesetz sein, weil es oft übertreten werde, worauf dann Sokrates jene These vorbringen kann. Als ob das Verbot der Blutschande (III. Gesetz) öfter übertreten werde als die Gebote der Ehrfurcht gegen Götter und Eltern! Diese müssen in ganzen Capiteln wie I, 4 und II, 2 den Uebertretern gepredigt werden und für jene genügt nach einer Bemerkung der Cyropädie [4]) eigentlich schon „Scheu und Gesetz“, um sie abzuhalten. Die Argumentation in §§ 22 und 23, die nur aus dem *κακῶς τεκνοποιεῖσθαι* der *μὴ ἀκμάζοντες* folgert, verräth den Verfasser der Schrift über die lakedämonische Verfassung, auf welche dasselbe Capitel schon früher (§ 15) zurückgriff. Dort erzählt der Sparta verehrende Xenophon [5]), dass Lykurg besonders auf die *εὐγονία* bei der *τεκνοποιία* hielt, die *ἀκμὴ σώματος* für beide Ehegatten verlangte und bei ungleichem Alter sogar Polyandrie und Polygamie begünstigte und sanctionirte.

---

hältniss zu seinem Grossvater und Vater im I. Buch und auf Stellen wie Cyr. VIII, 5, 20. Anab. III, 1, 11. Oec. V, 10. VII, 12. 19. 42.

[1]) Zeller nennt sein häusliches Leben „sehr unerfreulich“ (Philos. d. Gr. II, 1. S. 51³). Vgl. Xen. Symp. II, 10. Mem. II, 2. Plato Rep. VIII, 549. Phaed. 60. Apol. 23.

[2]) Mem. I, 2, 49—55; vgl. Köchly, Akadem. Vortr. I, S. 300, 1. 384.

[3]) II, 2, 14.

[4]) V, 1, 10.

[5]) I, 4—10.

Die an vierter Stelle genannte Dankbarkeit ist neben der Selbstbeherrschung und Frömmigkeit die immer wieder gepriesene Lieblingstugend des Xenophon, der sie auch an anderer Stelle gleichsam juristisch sanctionirt[1]), wenn er sie auch nicht als ein sich selbst schützendes göttliches Gebot hinstellt. Die hierzu vorgetragene Lehre von der Compensation in socialen Verhältnissen ist ein ewig kreisendes Hauptthema aller xenophontischen Schriftstellerei[2]).

Und dennoch ist diese Lehre dem historischen Sokrates zuzuschreiben? Man kann sagen, dass sie sich wohl in der Richtung und Sphäre der echten Sokratik zu bewegen scheint. Man kann auch anführen, dass der, welcher aller auflösenden Sophistik gegenüber auf die festen Gebilde im geistigen Leben hinwies, wohl das Bedürfniss empfand, sich mit den Grundgesetzen der Gesittung und Gesellschaft näher zu befassen. Doch ist es nicht nur die durchaus xenophontische Behandlung[3]), die uns zu vorsichtiger Entscheidung mahnt. Auch der ganze mehr richtungweisende, mehr elementar principielle als systematische Charakter der sokratischen Lehre macht wenigstens eine geschlossene Fixirung der „göttlichen Gesetze“ durch Sokrates unwahrscheinlich. Ferner bleibt es auffallend, dass ein so bedeutsames Dogma weder sich auf einen der Schüler sichtbar fortgepflanzt hat, noch in den Zeugnissen über Sokrates, den streng historischen, wie den dichtenden, sonst eine Rolle spielt. Endlich legt schon die Citirung der ungeschriebenen göttlichen Gesetze in Sophokles' Antigone (v. 450ff.), wo sie ewig und von unbekanntem Ursprung genannt werden und höher gelten als Menschensatzung, den Gedanken nahe, dass diese Vorstellung tiefer, wenn nicht in der allgemein griechischen Volksanschauung, so doch in dem höher entwickelten Zeitgeist wurzelt. Dies wird bestätigt durch einige Hinweise Dilthey's (Einleitung in die Geisteswiss. S. 97 f.), dem hier zugleich durch Xenophon's verworrene Darstellung die eigene

---

[1]) s. oben S. 104 f.

[2]) Wir müssen hier auf einen späteren Abschnitt verweisen. — Wie lautet das „letzte Wort“ des sterbenden Cyrus? „Wenn ihr den Freunden wohlthut, werdet ihr die Feinde züchtigen können.“ Cyr. VIII, 7, 28.

[3]) Ist nicht der Inhalt der ungeschriebenen Gesetze hier wieder derselbe, den der platonische Sokrates φορτικά nennt (s. oben S. 105, 1)? Krohn spricht ähnlich von „gemeinen Platituden“ und findet den physiologischen Realismus von §§ 22. 23 gar keiner Besprechung werth (S. 140). Er hat Recht, ihn dem Sokrates nicht zuzutrauen.

Naturrechtslehre des Hippias durchzuleuchten scheint. Allerdings liegt die hier auftretende Anschauung in der von Dilthey gegebenen Entwicklung des Naturrechts noch um eine Stufe hinter der Theorie des Hippias zurück: sie betont noch den theistischen statt des natürlichen Ursprungs; sie kennt noch nicht den feindlichen Gegensatz des geschriebenen und ungeschriebenen Rechts und behauptet noch die Einheit beider im *νόμιμον*. Andererseits zeigt sich bereits das Raisonnement des aufklärerischen Philosophen in einem Gedanken, der sogar in jener sophokleischen Stelle fehlt, wenn er vielleicht auch im Gang des Dramas unbewusst künstlerisch zum Ausdruck kommt: in der These von der Selbstrache der göttlichen Gebote, welche diesen Geboten gerade ihre Göttlichkeit entbehrlich macht und sie im Natürlichen Boden fassen lässt. Wir können die Frage über den Ursprung der xenophontischen Entwicklung der sich selbst rächenden göttlichen Gesetze erst im letzten Theil dieser Schrift weiter verfolgen und hier nur als vorläufiges Resultat hinstellen, dass die Grundidee jedenfalls einen tieferen literarisch-philosophischen Hintergrund hat und auch sokratisch möglich ist, dass die nähere Ausführung aber sicherlich dem Xenophon gehört.

Was sonst in den Memorabilien von der Gesetzgebung der Götter für das menschliche Leben gesagt ist, lässt sich als sokratisch nicht nachweisen, wohl aber passt es recht gut in die sonstige Anschauung Xenophon's, namentlich in den Geist seiner Geschichtsphilosophie. Die Götter sind gleichsam die Regisseure des menschlichen Lebens. Sie bestimmen das Stück, vertheilen die Rollen und geben die Anweisungen für das Spiel. Die Götter haben die Ordnung des Lebens bestimmt (II, 1, 27) und verleihen dem Menschen kein Gut ohne Mühe und Fleiss (II, 1, 28)[1]. Als Geber alles Guten erscheinen die Götter in allen xenophontischen Schriften. Dass die eigene Arbeit die nothwendige Bedingung des im Uebrigen gottgeschenkten Erfolges ist, wird oft genug namentlich von Ischomachos im Oeconomicus, und dass man ohne eigene Arbeit von den Göttern kein Gut erhoffen könne resp. erbitten dürfe, wird namentlich Cyr. I, 6, 5. 6 ausgeführt. In einer der vielen Reden, die Xenophon oder seine Helden gegen die Weichlichkeit und Trägheit halten, wird der dortige theosophische Gedanke sogar noch weiter ausgesponnen: die Gottheit hat es so eingerichtet, dass sie denen, die sich nicht freiwillig

---

[1]) Wir kommen auf die Stelle weiter unten zurück.

zur Anstrengung bestimmen, Aufseher setzt[1]). So spricht der tapfere Feldherr Xenophon, dem es natürlich ist, an die Prädestination des Menschen zum *πόνος* zu glauben. Die Götter, heisst es anderswo, haben die Nothwendigkeit der Kriege verhängt[2]) und sie haben auch die Kriegsübung den Menschen als Werkzeug der Freiheit gegeben[3]).

Auch die Beziehungen der Menschen untereinander, namentlich Verhältnisse gegenseitiger Ergänzung hat die Gottheit vielfach vorgezeichnet. Es ist göttliche Bestimmung, dass sich Athen und Sparta in die Hegemonie über Griechenland theilen, und die schaffende Gottheit hat Ehegatten (Oec. VII, 16—32) und ebenso Brüder (Mem. II, 3, 18. 19. Cyr. VIII, 7, 14. 15) zu gegenseitiger liebreicher Ergänzung, zur Gemeinschaft des Wirkens prädestinirt. Die der göttlichen Bestimmung folgen, haben den grössten Nutzen davon, und die ihr nicht folgen, schweren Schaden. Wenn man namentlich sieht, wie eingehend Ischomachos (Oec.) die Wege der göttlichen Bestimmung verfolgt, indem er die gemeinsamen und gesonderten Pflichten von Mann und Weib aus ihren Naturanlagen ableitet, wird man begreifen, dass Xenophon zu Mem. II, 3, 18. 19 nicht erst einer sokratischen Anleitung bedurfte. Der Gedanke, dass der einzelne durch die systematische Unterstützung anderer seine Wirkenssphäre erweitere, gleichsam seine Glieder ins Unbegrenzte dehne und die Entfernungen illusorisch mache (II, 3, 19), ist dem Xenophon auch anderswo und zwar wegen seiner politischen Consequenzen interessant[4]).

Von der Gottheit in Leben und Geschichte, von der verleihenden, strafenden, gesetzgebenden Gottheit wissen die Memorabilien, wie wir sahen, wenig zu erzählen. Um so mehr von der teleologisch wirkenden Gottheit in Schöpfung und Natur. Der kritischen Beurtheilung öffnet sich hier der weite, aber schwankende Boden zweier bedeutsamer, vielfach angefeindeter Capitel: I, 4 und IV, 3. Vielleicht die gewichtigsten der gegen die Echtheit derselben erhobenen Bedenken erledigen sich dadurch, dass man den Sokrates vergisst und den Xenophon in seine Autorrechte einsetzt. Der Einwand, dass die beiden Capitel durch die Behandlung desselben Themas gegen einander zeugen, verschwindet, wenn man bedenkt, wie allmächtig der Trieb zur Wiederholung auch in den andern Schriften Xeno-

---

[1]) Cyr. II, 3, 4. [2]) Hell. VI, 3, 6.

[3]) Cyr. VII, 5, 79. [4]) Cyr. I, 1, 3. VIII, 2, 10—12.

phons sich bethätigt[1]). Und ist es auch in den Memorabilien etwa leicht, ein Thema zu nennen, das nicht doppelt oder dreifach zur Behandlung kommt? Von der Selbstbeherrschung, der Abhärtung, der Freundschaft, der Feldherrnpflicht und andern grossen Thematen zu schweigen, selbst Specialpunkte der Sokratik werden an mehreren, weit entfernten Stellen besprochen, so die Lehre von der Relativität des Guten und Schönen (III, 8 und IV, 6); die Abweisung der Naturphilosophie (I, 1 und IV, 7) etc.[2]). Solange man die Werke eines Xenophon, eines Plato nur logisch und nicht auch psychologisch, mehr als kosmische Kunstwerke nach Gesetzen der Systematik wie als freie Ergiessungen nach Gesetzen der Association betrachtet, so lange liegt es wie Schuppen vor den Augen der kritischen Forschung, so lange werden wir statt des antiken Geistes den eigenen Geist erkennen. Gewiss, die Alten hätten die Geistesarbeit eines Bonitz bewundert, aber — sie hätten sie nicht verstanden. Xenophon spottet aller Systematik wie Plato; Plato, weil er sich stets verändert; Xenophon, weil er sich wiederholt. So zeigt sich das Genie und so der mittelmässige Geist, wenn beide nicht durch die Zucht der Systematik in Schranken gehalten werden.

I, 4 stellt das Thema „Götter“ in dogmatischer und IV, 3 in definitorischer Form. Jenes lehrt, d a s s Götter sind, und dieses, w i e sie sind. Ganz ähnlich verhalten sich III, 9 und IV, 6 in der Tugendwissenslehre; III, 9 lehrt das *ὅτι* und IV, 6 das *τί* derselben. Dass Xenophon bei beiden Unterredungen über die Götter zugegen gewesen sein will (I, 4, 2. IV, 3, 2), spricht eher gegen als für die historische Treue der Capitel[3]). Was er unter dem Deckmantel der eigenen Zeugenschaft gibt, das gibt er auf eigene Verantwortung; die anerkannt sichersten sokratischen Lehren gibt er meist im indirecten Bericht und niemals mit der Versicherung seiner Zeugenschaft.

Von den letzten Paragraphen der beiden Capitel ergab sich schon früher, dass sie, mit der echten Sokratik im Widerspruch stehend, durchaus xenophontische Gedanken enthalten. Dass Sokrates kein Atheist war, dürfen wir dem Xenophon[4]) glauben. Aber ob er wirklich die „Staatsgötter“ anerkannte und ob ihm

---

[1]) s. oben S. 67.

[2]) Eine grössere Zahl von Beispielen gibt Breitenbach, Einl. zu seiner Ausg. d. Mem. S. 11 f. Anm. 2.

[3]) Vgl. die Einleitung. [4]) Mem. I, 1, 5. I, 2, 64.

wirklich das *περὶ θεοὺς σωφρονεῖν* im xenophontischen Sinne zukommt[1])? Aus IV, 3, 2 geht hervor, dass ihn das theologische Thema ernstlich beschäftigt hat; sonst hätte sich nicht seinem Namen eine noch so fictive Literatur anhängen können. *Περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας* — das sieht aus, als ob er an den, doch wohl populären, Gottesvorstellungen seiner Schüler viel zu corrigiren gehabt hätte. — Die neuere Kritik hat die beiden Capitel nicht ohne Grund verschieden behandelt und I, 4 mehr als IV, 3 die Gunst des Urtheils zugewandt[2]). Wir wollen über Werth und Unwerth der Methoden nicht sprechen; aber die Auffassung von den Göttern ist in beiden Capiteln eine etwas verschiedene, in I, 4 eine mehr rationalistische, in IV, 3 eine mehr persönliche. Jenes betrachtet die teleologische Welteinrichtung mehr als Kunstwerk der göttlichen Vernunft, dieses mehr als Geschenk der göttlichen Gnade. Schon hieraus sieht man, dass I, 4 jedenfalls eher noch Ansprüche auf den echten Sokrates hat als IV, 3. Diese grösseren Ansprüche können sich wesentlich aus den §§ 2—4, 8 und 17 herleiten, wo sich alles das concentrirt, was I, 4 vor IV, 3 voraus hat. Aber gerade hier, wo die demiurgisch wirkende Weltvernunft sich aufthut, sieht die Kritik die schwersten Bedenken. Einerseits scheint dies zu den sokratischen Protesten gegen alle Kosmologie in den Memorabilien (I, 1 und IV, 7) schlecht zu passen[3]). Andererseits scheint die aristophanische Travestie dem Sokrates wieder die kosmologische Speculation aufzuzwingen. Dann kommt die neuere Kritik und weist die Lehren von der Weltvernunft aus der Sokratik in die Stoa[4]) und endlich, wenn nicht die Stoa, hat vielleicht Xenophon diese Lehre wie viele andere in den Memorabilien dem Sokrates untergeschoben. — Wenn wir in Xenophon's Bericht über Sokrates' Verhältniss zur Naturphilosophie einiges dem Eifer des Vertheidigers und dem Hass des eingefleischten Praktikers auf Rechnung setzen, so gewinnen wir Raum für die Weltvernunft

[1]) I, 1, 2. 20.

[2]) Krohn a. a. O. S. 53. 110. Schenkl, Studien II S. 126. Gilbert, Praef. z. Ausg. d. Mem. p. XX; weitere Citate bringt Krohn S. 1; auch S. 60, 1 das einzig abweichende Urtheil von Steinhart.

[3]) Schon im Alterthum behauptete man diesen Widerspruch (Diog. Laërt. II, 45), den aber Zeller leugnet (II, 1, 175, 1[4]).

[4]) Krohn a. a. O. S. 6. Gilbert a. a. O. p. 20. 62. Windelband, Gesch. d. alten Philos. S. 193. Lincke, De Xen. libr. Socr. S. 10 etc.

und für die Möglichkeit der aristophanischen Kritik. Im allgemeinen werden wir der idealisirenden Apologie des Schülers natürlich mehr trauen als der Carricatur des Gegners, obgleich jene bisweilen ebenfalls zur Carricatur wird. Man hat ein Recht, die bodenlose Verachtung aller theoretischen Wissenschaftlichkeit und die Beschränkung aller Specialkenntnisse auf die Zwecke der Ackervermessung, der Seereisen, des Wachtdienstes u. dgl. in IV, 7 ganz aus der Interessenwelt des Xenophon herzuleiten[1]; denn es spricht daraus nicht der Geist des Sokrates, sondern der Geist des Ischomachos mit seinen rein praktischen Zielen und Belehrungen, selbst mit der ständigen Versicherung, dass „dies ganz leicht“ und „bloss vom Zusehn“ zu erlernen sei[2]. Man darf wohl auch die im Munde des Lehrers des Plato schier unglaubliche, aber im Munde eines Mannes, der an seinen Acker denkt, ganz verständliche Frage an die Naturphilosophen, ob sie denn wirklich Winde, Regen, Jahreszeiten auch zu erzeugen hofften oder sich etwa bloss mit der Erkenntniss dieser Erscheinungen begnügten, für eine Eingebung des xenophontischen Genius erklären, zumal sie der eigentlichen Argumentation gegen die Naturphilosophen sehr lose angehängt ist. Aber diese Argumentation selbst (I, 1, 11—14) lässt sich dem Sokrates nicht absprechen. Die dort gegebenen Details stimmen in ihrer dialektischen Art und ihrer Tendenz zu allem, was wir von Sokrates wissen, während sie in Xenophon's Schriften gar keinen Anhalt finden. Dagegen ist die Argumentation gegen Anaxagoras (IV, 7, 6 f.) in ihrem sokratischen Charakter mehr als zweifelhaft. Schon die Berufung auf die Götter, denen solche Studien nicht angenehm, klingt verdächtig xenophontisch. Die Beweisführung selbst aber aus der blendenden, bräunenden, fruchttreibenden Wirkung der Sonne im Gegensatz zum Feuer ist so derb naiv, wie sie eben jedem Laien einfallen kann, namentlich einem Soldaten, der den Sonnenbrand auf dem Marsche mit dem Wacht-

[1]) Schon Gellius (N. A. XIV, 3, 5) sieht den krassen Widerspruch zwischen dem xenophontischen und dem platonischen Sokrates der Republik in der Schätzung des mathematischen Unterrichts und führt ihn als Beweis für die Feindschaft zwischen Xenophon und Plato an. Boeckh (de simult. Xenoph. c. Plat. etc. kl. Schr. IV, S. 28) hat nur die Consequenz, nicht die Thatsache widerlegt: auch Krische (Forschungen I S. 209) sieht in der utilistischen Einschränkung der Wissenschaften eine Verkennung und Fälschung der echten Sokratik.

[2]) Oec. XV, 4. 10. 11. XVI, 1. 4. 5. 7. 8. XVIII, 1. 3. 9. XIX. XX. XXI, 1.

feuer, oder einem Landmann, der die Sonne auf dem Felde mit dem Herdfeuer (Oec. V, 9. XVII, 3) vergleicht[1]).

Dagegen ragt über die Grenzen des xenophontischen Schriftthums hinaus jener metaphysische Intellectualismus, der namentlich in den genannten Paragraphen von I, 4 hervortritt. Es liegt im Wesen einer Theorie, dass sie der einmal eingeschlagenen Richtung hingebend folgt, denselben Grundtrieb fortpflanzt in allen Gebieten, durch die ihr Weg sie führt. Und die Sokratik führte ihr Weg, wie wir sahen, auch in die transcendente Sphäre hinein. Was Wunder, dass sie auch dort denselben rationalistischen Grundtrieb sich entbinden liess, den sie in der Menschenwelt zur Entfaltung brachte, dass sie der gepriesenen Vernunft die natürliche Krönung, Apotheose gab, indem sie dieselbe zur Weltvernunft hypostasirte! Sokrates hatte eben gerade nur so viel Sinn für die Transcendenz, um in ihr die rationale Immanenz sich spiegeln zu lassen.

Es ist ganz begreiflich, dass Xenophon gerade im Anfang der Darstellung noch am meisten sich in sokratischen Bahnen hält. In I, 4 nimmt die Erörterung über die Götter ihren Ausgang in fast unvermittelter, überraschender, geistreich zugespitzter Weise von — den Künstlern. Diese Pointe hat Xenophon nicht erfunden; dieses Ausgehen von den im städtischen Leben geborenen Meisterschaftsberufen, in denen das Können oder, wie hier die Meisterschaft charakteristisch genannt wird, die *σοφία* alles ist und die *τύχη* nichts, das ist sokratische Kernweisheit. Wo argumentirt Xenophon aus dem Beispiel der Dichter[2])? *τέχνη* ist dem Sokrates das Grundwesen alles Thuns,

[1]) Wenn ich mich hiernach in der Studie „Zur Erk. d. geist. Entwickl. etc. Plato's" 1887 S. 14 f. nicht auf jene Argumentation für Sokrates berufen durfte, so scheinen mir doch die anderen wichtigeren dort angeführten Gründe, die zu Gunsten einer Beziehung der Phädonstelle nicht auf Sokrates, sondern auf Plato sprechen, noch beweiskräftig; wenn mir Chiappelli, Archiv IV, 385 Anm. entgegenhält, dass z. B. der Ausdruck *μωραίνοντες* dem Xenophon, nicht dem Sokrates auf Rechnung zu setzen sei, so ist zu bedenken, dass *μωρ.* hier mehr als ein Ausdruck ist — *μωραίνοντας ἀπεδείκνυ* — und im Folgenden begründet wird durch den, doch gewiss nicht xenophontischen, ausführlichen Vergleich mit den *μαινόμενοι*.

[2]) Ebensowenig aus dem der Bildhauer. Nur einmal im Oeconomicus (XVIII, 9), da Xenophon das Bedürfniss fühlt, den Sokrates nach den langen Reden des Ischomachos sich wieder einmal sokratisch räuspern zu lassen, wird die Malerei erwähnt in einem Vergleich, den Sokrates dem Ischomachos geradezu als Einwand entgegenhält. — Wenn die Erwähnung des Zeuxis in Oec. (X, 2) ein Anachronismus wäre (Nitsche über Abfassung von

τέχνη ist ihm die Tugend, *τέχνη* die Politik und *τέχνη* — die göttliche Wirksamkeit, die Weltordnung. Er trieb die *τύχη* aus dem Leben heraus und hätte sie im Himmel dulden sollen?

Der nächste Gedanke, der die *ζῷα ἔμφρονά τε καὶ ἐνεργά* hoch über die *εἴδωλα ἄφρονά τε καὶ ἀκίνητα* stellt, ist ein echter Ausbruch des sokratischen Intellectualismus, der sogar pietätlos wird, wenn es gilt, das „Unvernünftige" niederzudrücken[1]). Und in diesem Punkte hat Xenophon von Sokrates Manches gelernt. Auch Cyrus will, dass sein seelenloser Leichnam nicht in Gold gelegt und ausgestellt, sondern bald und einfach in die Erde gesenkt werde[2]). Auch sonst erkennt Xenophon selbst die Präponderanz des seelischen Elements mit entschiedenen Worten an[3]) und nicht nur des seelischen Elements, sondern, wie später zu zeigen, speciell auch des Vernünftigen.

Im Folgenden, in der starken Hervorhebung der *ὠφέλεια* beginnt der Xenophon schon über den Sokrates Herr zu werden. Nicht dass Sokrates allem Utilismus abhold gewesen wäre, aber es sieht dem Praktiker Xenophon ähnlich, hier den Begriff der Zweckmässigkeit auf den Begriff der Nützlichkeit hin zuzuspitzen[4]). Wenn nur die Werke der Zwecklosigkeit, die durch die *τύχη* entstehen, und die Werke der Nützlichkeit, durch die *γνώμη* geschaffen, unterschieden werden, wohin gehören die Werke der Dichter, Maler und Bildhauer, von denen die Erörterung doch gerade ausging[5])? Man sieht, der primäre sokratische Gedanke hat schon eine Wendung erfahren!

Jetzt erst (§ 5) beginnt jene nähere teleologische Ausführung, in der I, 4 und IV, 3 zum grossen Theil parallel gehen. Man hat nun hier namentlich an dem Begriff der *πρόνοια* (I, 4, 6) Anstoss genommen, in der man eine deutliche stoische „Provenienzmarke" erkennen wollte. Mit Unrecht. Es werden in I, 4 überhaupt Functionen des menschlichen Intellects auf die

Xenoph. Hell. S. 24. Schenkl, Studien III S. 24), so würde sich hier Xenophon durch denselben Anachronismus verrathen (I, 4, 3). Aber nach Aristoph. Acharner 991 muss Zeuxis bereits i. J. 425 populär gewesen sein.

[1]) Mem. I, 2, 49—55.

[2]) Cyr. VIII, 7, 25. 26. vgl. Mem. I, 2, 53.

[3]) Rep. Lac. X, 3. Oec. XXI, 7. 8. Cyr. VIII, 7, 19 ff.

[4]) Man ist längst auf die utilistische Aeusserlichkeit der Teleologie in I, 4 aufmerksam geworden. Zeller z. B. II, 1, 144[3] hat dafür den Sokrates selbst verantwortlich gemacht, Krohn den Interpolator, Trendelenburg und Windelband den Xenophon (s. oben S. 7 Anm.).

[5]) Vgl. nur Mem. III, 8, 10!

transcendente Macht übertragen. Und warum sollen *γνώμη* (§ 4. 6), *φρόνησις* (§ 17), *φρόνιμον* (§ 8), *ἀφροσύνη* (§ 8) übertragen werden dürfen, der zum Vergleich passendste Ausdruck *πρόνοια* aber nicht, bloss weil die Stoa diesen Terminus besonders ausgeprägt hat? Krohn vermisst ein die Gottheit bezeichnendes Attribut, wie es noch Plato u. a. zu *πρόνοια* hinzufügen [1]). Aber auch die andern Intellectualbegriffe werden ohne solches Attribut gebraucht und die *ἔργα προνοίας* sind nicht verdächtiger als z. B. die *ἔργα γνώμης* in demselben §. Ausserdem aber verträgt gerade die *πρόνοια* in ihrer e i n z i g e n Erwähnung (§ 6) nicht ein theistisches Attribut, weil sie ja mit dem ausdrücklichen Bekenntniss des Vergleichs (*ἔοικέναι*) auftritt. Verräth etwa diese Erwähnung im Vergleich oder die Form *προνοητικῶς* (§ 6 Ende) die Ausprägung der *πρόνοια* zum philosophischen Terminus? Sonst kann man an der so vorsichtig eingeführten göttlichen *πρόνοια* unmöglich Anstoss nehmen, da dieselbe zu Xenophon's Zeit ein vielleicht mehr poetischer, aber durchaus populärer Begriff war [2]). Doch die *πρόνοια* steht hier mit der teleologischen Grundrichtung des Capitels im engsten Zusammenhang. Es heisst, der Cultus der Zwecke sei erst von Aristoteles begründet und daher müssten die beiden teleologischen Capitel späte Fälschungen sein (Krohn). Es scheint allerdings psychologisch und geschichtsphilosophisch begründet, dass dem Sokrates wie dem Plato der neue Cultus der Begriffe resp. Ideen genügte. Die Begriffe müssen in das realistische Element der Bewegung, in die Empirie eingehen, damit sie zu Zwecken werden. Den Schritt von den Begriffen zu den Zwecken hat — wenn auch in niederem Verstande — bereits Xenophon gethan und thun müssen. Er hat die Macht des Denkens aus der Sokratik eingesogen; aber was sollten dem Mann des empirischen Handelns die blossen Denkfactoren, wenn er sie nicht in's Reale, in die Zwecke des Lebens umsetzte? Die Durchgeistigung, die er der Sokratik verdankt, gibt ihm einen besseren Einblick in das Verhältniss der Mittel und Zwecke, in welchem die unternehmenden Berufe, in denen Xenophon Meister war, sich geistig ausleben. Xenophon war der Theoretiker unter den Praktikern — und wenn die Theorie in die Praxis eingeht, entsteht das zweck-

---

[1]) Vgl. übrigens Soph. Trach. 823. Zeller macht 178, 3[4] mit Recht darauf aufmerksam, dass es sich I, 4, 6 gar nicht um d i e *πρόνοια* absolut, sondern um e i n e *πρόνοια* handelt.

[2]) s. im thes. Steph. die Stellen bei Herodot und den Tragikern.

bewusste Handeln. Der Zusammenschluss von Zweck und Mittel ist das unbewusste Schema aller geistigen Bewegung in den von Xenophon geschilderten Lebensberufen. Dieses Schema erfüllen in bewundernswerther Weise seine eigenen taktischen Anweisungen und Rathschläge in der Anabasis[1]) und in der Befolgung desselben lässt er des Cyrus Herrscher- und Feldherrntalent sich entfalten[2]). Seine didaktischen Anweisungen für den Landwirth[3]), für den Reiteroberst[4]), den athenischen Staatsmann[5]), für die Jagd, die Reitkunst, die Hauseinrichtung[6]) folgen meist in methodischer Weise dem Gesichtspunkt der finalen Causalität. Besonders charakteristisch sind Stellen, wo er die Erfüllung mehrerer Zwecke durch ein Mittel rühmt[7]). Alle xenophontischen Berufe haben ein Gemeinsames: es sind nicht Berufe der schaffenden Arbeit, sondern der Sorge für ein gegebenes Object, der zweckvollen Behandlung desselben. Sie spielen gegenüber den Gegenständen ihrer Sorge -- Soldaten, Unterthanen, Staat, Haus (Oec.), Pferd (Hipparch. und de re equ.), Hunde (Cyneg.), Pflanzen (Oec.) — die Vorsehung ganz wie die Götter den Menschen gegenüber, die für sie Gegenstand der Sorge sind. Und Xenophon sollte nichts wissen vom Cultus der Zwecke? Das Denken an und für sich überliess er dem Sokrates, aber im Vordenken, in der πρόνοια, im Denken für einen Andern und für die Zukunft suchte Xenophon seinen Ruhm. Was der paränetische Trieb dem Schriftsteller Xenophon, war der pronoëtische Trieb dem Lebenskünstler Xenophon. Man kann sagen: wenn man die xenophontische Taktik und die xenophontische Frömmigkeit zusammennimmt, so entsteht die Teleologie dieser Capitel. Man sieht, wir haben den Sokrates gar nicht nöthig.

Muthen wir auch dem Xenophon nichts Fremdes zu? Nein, man braucht nicht bei den Stoikern zu suchen, die xenophontischen Schriften bezeugen die πρόνοια (resp. das προνοεῖν) als Ausdruck der specifisch xeno-

[1]) Vgl. z. B. III, 2, 27—38. IV, 6, 10 ff. 7, 5 ff. V, 1, 5—13.

[2]) Vgl. z. B. Cyr. III, 3, 14 ff. V, 3, 35 ff. VI, 1. VI, 3. VII, 5 (Belagerung Babylons).

[3]) Oec. namentlich XVI—XIX.

[4]) Hipparch. namentlich c. IV und VIII.

[5]) Vectig. namentlich c. II—IV.

[6]) Oec. c. VIII. IX; vgl. auch für den Herrscher Hiero c. IX.

[7]) In der Lebensweise z. B. Oec. XI, 14—19; in der Nauarchie Hell. VI, 2, 27 ff. namentl. 32.

phontischen, namentlich militärisch und ökonomisch leitenden Function. Cyrus spricht es vor dem Feldzug aus: *τὸν ἄρχοντα χρῆναι διαφέρειν τῶν ἀρχομένων τῷ προνοεῖν* (Cyr. I, 6, 8), und Epaminondas erhält das Prädicat, dass er es, *ὅσα προνοίας ἔργα* (auch die Memorabilien I, 4, 6 sagen ja *προνοίας ἔργα*) *καὶ τόλμης ἐστίν*, nicht an sich fehlen liess (Hell. VII, 5, 8). Der Hipparch. soll *προνοεῖν*, dass sich unterwegs Reiter und Pferde nicht übermüden (Hipparch. IV, 1), und soll *προνοεῖν*, dass die Leute im Bivouak alles Nöthige haben (ib. VI, 3). Der ökonomischen Hausfrau bleibt das *προνοητέον* für die rechte Verwendung der Vorräthe und für die Kleidung, Ernährung und Krankenpflege der Dienstboten (Oec. VII, 36) und *διὰ τοιαύτας προνοίας* gewinnt sie wie die Bienenkönigin die Anhänglichkeit der Untergebenen (ib. 38). Zur Wirthschafterin wird gewählt *ἣ μάλιστα ἐδόκει ἔχειν καὶ τὸ προνοεῖν*, dass die Wirthschaft keinen Schaden leide (ib. IX, 11). Der Feldherr soll die Taktik kennen, soll vorausberechnen; *ὅσα δὲ — οὔτε προορατὰ ἀνθρωπίνῃ προνοίᾳ*, soll er zu erfahren suchen *παρὰ θεῶν* (Cyr. I, 6, 23). Ebenso, *ὅτι δὲ τῆς γεωργικῆς τὰ πλεῖστά ἐστιν ἀνθρώπῳ ἀδύνατον προνοῆσαι*, soll der Landmann bedenken, dass die Götter Herren des Ackerbaus (Oec. V, 18). In beiden Fällen drängt die begrenzte menschliche *πρόνοια* dahin, ein correspondirendes Moment bei den Göttern zu suchen, vgl. Mem. IV, 3, 12. Für den Diplomaten und Herrscher gilt natürlich dieselbe Function wie für den Feldherrn zumal bei dem Verherrlicher des Cyrus und Agesilaos: *ἐπαινῶ δὲ κἀκεῖνο τῆς προνοίας αὐτοῦ ὅτι νομίζων ἀγαθὸν τῇ Ἑλλάδι ἀφίστασθαι τοῦ βασιλέως ὡς πλείστους σατράπας* (Ages. VIII, 5). Cyrus hatte sein Augenmerk auf die Einkünfte *προνοῶν ὅτι πολλὰ καὶ τελεῖν ἀνάγκη ἔσοιτο εἰς μεγάλην ἀρχήν* (Cyr. VIII, 1, 13). Wie *οἱ πατέρες προνοοῦσι τῶν παίδων*, dass sie nichts entbehren, so sorgt Cyrus für die Untergebenen (Cyr. VIII, 1, 1) und *τῷ προνοεῖν τῶν συνόντων* sucht er sich Freunde zu erwerben (VIII, 2, 2, vgl. Anab. VII, 7, 37). Den Krösus lobt er, dass er *προνοῶν* die Schätze gegen Diebstahl gesichert (VII, 4, 13). Nach alledem ergibt sich die xenophontische *πρόνοια* als die Function der vorsorgenden ratio, ausgeübt von einer leitenden Instanz für die sein Interesse bildenden Personen und auf einen praktischen Zweck hin[1]). Da

---

[1]) Natürlich findet sich das *προνοεῖν* — wenn auch seltener — bei

ihm nun die πρόνοια vom Feldherrn, Oekonomen, Herrscher her Ausdruck der leitenden, praktisch rationellen, finalen Function war, da er sie auch sonst vergleichsweise übertrug vom Vater auf den König, von der Bienenkönigin auf die Hausfrau (s. oben), da er namentlich menschliche Eigenschaften auf die Transcendenz übertrug d. h. anthropomorphistisch dachte, da ferner seiner Frömmigkeit die Götter die leitende Instanz κατ᾽ ἐξοχήν sind, da ihm endlich die menschliche, begrenzte πρόνοια eine Ergänzung bei den Göttern zu fordern schien, so wird man nicht zweifeln, dass die Vorstellung einer göttlichen πρόνοια der xenophontischen Geistesart ganz specifisch entspricht[1]). Dazu kommt, dass schon antike Definitionen (vgl. im thes. Steph. die bei Plato, Galen, Hesychius) die πρόνοια in engste Beziehung brachten zu andern, wie später zu zeigen, für Xenophon sehr wichtigen Functionalbegriffen wie παρασκευάζειν und ἐπιμελεῖσθαι. Dem ersteren fehlt das höhere geistige und futurale Moment. Das ἐπιμελεῖσθαι ist, wie wir sehen werden, noch mehr wie προνοεῖν bei Xenophon Grundtypus der leitenden, finalen Function des Oekonomen, Feldherrn etc.; gegenüber dem προνοεῖν fehlt ihm die Betonung des rationalen Moments. Es ist nun sehr charakteristisch, dass I, 4, mit dem sokratischen Intellectualismus beginnend, gewissermassen als Uebergangsbegriff die πρόνοια herausstellt, IV, 3 dagegen, in weniger rationaler Tendenz, sofort mit der ἐπιμέλεια θεῶν beginnt (§ 3 vgl. § 12) und gleich in den ersten 5 §§ des Gesprächs 4mal das παρα- resp. κατασκευάζειν der Götter rühmt. Zum Beweise aber, dass beide Capitel im weiteren Verlauf bald in eine gemeinsame Anschauung einmünden, in der die genannten

---

Xenophon bisweilen ohne das Moment der leitenden Function. Auch dann bleibt es die rationale, aber auf einen realen Gegenstand, einen praktischen Effect hinzielende Function. So wird es bloss als ein Bedachtsein „für" und „auf" gebraucht vom Freunde (s. oben im Text), vom Jäger (Cyr. I, 4, 21), vom Soldaten in Rücksicht auf die Befehle (Cyr. IV, 1, 6. VI, 3, 7) — alles gerade für Xenophon bedeutsame Typen.

[1]) Wie typisch der Begriff προνοεῖν für Xenophon ist, müsste ein statistischer Vergleich mit einem anderen Schriftsteller, etwa Plato, ergeben. Ast lex. Platon. nennt zehn Fälle (darunter fünf in Leg. u. Tim.). In der Republik und in kleineren Dialogen wie Charmides, Lysis, Euthyphron habe ich das Wort nicht entdecken können. Dagegen sind es, wenn man zu den im Text und in Anm. 3 genannten noch Mem. I, 3, 9. IV, 3, 6 hinzunimmt, bei Xenophon bereits 23 Fälle und dabei ist die Liste so unvollständig, dass aus der Anab. und den Hell. nur je ein zufällig herausgegriffenes Beispiel genannt wurde.

Begriffe sich verschmelzen, heisst es IV, 3, 6, nachdem wieder ein Zeichen der *ἐπιμέλεια* der *παρασκευάζοντες θεοί* genannt ist: *καὶ τοῦτο, ἔφη, προνοητικόν.* Und zwar antwortet dies spontan der hier wahrlich sehr leer gezeichnete Euthydem, — man sieht, wie wenig hier diesem Begriff originale Bedeutung beigemessen wird. Andererseits erscheint auch das *ἐπιμελεῖσθαι* in I, 4 später, nachdem Aristodem das etwas rationaler angehauchte *φροντίζειν* dazwischen geworfen (§ 11), 4mal. Für die *ἐπιμέλεια θεῶν* bei Xenophon vgl. z. B. Cyr. I, 6, 46. VIII, 7, 3. Aber wir wollen die xenophontische Teleologie nicht bloss terminologisch verfolgen.

Schon in der Geschichte erklärt Xenophon die Ereignisse bisweilen aus der finalen Causalität des göttlichen Wirkens[1]). Und so lassen sich auch zur Teleologie in der allgemeinen Weltordnung, die in I, 4 und IV, 3 zur Darstellung kommt, aus den anderen Schriften Xenophon's manche Analogien beibringen. Die teleologische Fürsorge der Götter wird hier zuerst an den in Bezug auf Gebrauch, Schutz und Schönheit wunderbar zweckmässigen physischen Eigenschaften des Menschen entwickelt (I, 4, 5. 6. 11. 12. 14. IV, 3, 11, vgl. II, 3, 18. 19). Zu der göttlichen Anordnung des Schutzes der Augen durch Brauen und Wimpern (§ 6) gibt Xenophon eine Parallele De re equ. V, 6: *καὶ τοὺς θεοὺς δὲ οἴεσθαι χρὴ δεδωκέναι ταύτας τὰς τρίχας ἵππῳ ἀλεξητήρια πρὸ τῶν ὀμμάτων.* Bald darauf (ib. V, 8) wird die göttliche Absicht von neuem für eine physische Eigenschaft in Anspruch genommen: *δέδοται δὲ παρὰ θεῶν καὶ ἀγλαΐας ἕνεκα ἵππῳ χαίτη καὶ προκόμιον δὲ καὶ οὐρά.* Oec. VII, 19. 22. 23 führt Ischomachos aus, dass die Gottheit die physischen Naturen des Mannes und des Weibes für ihre Aufgaben passend gemacht habe. Xenophon liebt es, bis zur scherzhaften Uebertreibung den Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit in die körperliche Beschaffenheit hineinzutragen, natürlich ohne dann die Götter als Bildner derselben zu citiren. Symp. c. V beweist „Sokrates" ausführlich, dass er schöner sei als Kritobulos, weil seine Krebsaugen, seine aufgestülpte Nase, sein breiter Mund für den Gebrauch der Sinne geeigneter seien. Wer annimmt, dass Xenophon diese leichtbeschwingten Scherze vom historischen Sokrates treulich aufbewahrt hat, den kann man auf Cyr. VIII, 4, 19—21 verweisen, wo Cyrus ähnlich scherzhaft und nach ähnlichem Gesichtspunkt

[1]) Hell. II, 4, 14. 15. Anab. VI, 3, 18.

harmonischer Zweckmässigkeit dem Chrysantas die Beschaffenheit der zu ihm passenden Frau beschreibt.

Die Götter haben den Menschen Triebe und Strebungen in die Brust gelegt (§ 7). Zuerst den ἔρως der τεκνοποιία: dass dieser eine göttliche Veranstaltung, versichert auch Ischomachos (Oec. VII, 18. 19), wie es nach ihm auch eine göttliche Einrichtung sein soll, dass wie den Pferden die Pferde, den Rindern die Rinder etc., so auch den Menschen der reine menschliche Körper das Liebste sei (Oec. X, 7). Der Trieb der Mütter, die Kinder aufzuziehen, wird Oec. VII, 24 ganz in gleicher Weise teleologisch auf die Gottheit zurückgeführt. Der πόθος τοῦ ζῆν und der φόβος θανάτου sind dem Xenophon sehr interessante Erscheinungen, die in seiner militärischen Protreptik eine wichtige Rolle spielen. Ischomachos übertrifft noch den „Sokrates" dieses Capitels in der teleologischen Ausdeutung der psychischen Erscheinungen des Menschen. Er ist eifriger dabei, die göttliche Veranstaltung in ihren Motiven aufzudecken. Vgl. z. B. VII, 25: „Weil die Gottheit dem Weibe auch die Bewachung der eingebrachten Vorräthe zugewiesen hatte, so gab sie in der Erkenntniss, dass ein furchtsames Gemüth für die Bewachung wohl brauchbar ist, dem Weibe auch von der Furcht einen grösseren Theil als dem Manne. In der Erkenntniss aber, dass auch Abwehr nöthig ist bei ungerechten Angriffen gegen den ausserhalb des Hauses schaffenden Mann, gab sie (die Gottheit) diesem einen grösseren Antheil an der Kühnheit." Endlich führt Xenophon auch andere „allgemeine" psychische Erscheinungen, wie die Vertraulichkeit der Brüder (Cyr. VIII, 7, 15) und den Trieb nach Bereicherung (Cyr. VIII, 2, 20), auf die göttliche Bestimmung zurück.

In den nächsten Paragraphen (8 und 9) schweigt die anthropocentrisch-teleologische Beweisführung und überlässt das Wort einer rein kosmologischen Methode, die I, 4, 17 und IV, 3, 13. 14 wieder erscheint. Wenn man, wie nöthig, diese fünf inhaltlich verwandten Paragraphen zusammennimmt, so treten folgende Gedankenmomente in ihnen hervor, die sich auch sonst bei Xenophon nachweisen lassen: Die Beweisführung aus der Unsichtbarkeit der menschlichen Seele, die doch den Körper lenkt (I, 4, 9. IV, 3, 14; vgl. Cyr. VIII, 7, 17); die Vorstellung einer Stoffeinheit des menschlichen Körpers mit den Elementen und seiner Zusammensetzung aus diesen (I, 4, 8; vgl. Cyr. VIII, 7, 20); die Betonung des φρόνιμον resp. des νοῦς als des eigentlichen

Seeleninhalts (I, 4, 8; vgl. Cyr. ib.); die Lobpreisung der wohlgeordneten Welt (I, 4, 8. 13. IV, 3, 13; vgl. Cyr. VIII, 7, 22) und die optimistische Bewunderung des Guten und Schönen in ihr (I, 4, 13. IV, 3, 13. II, 2, 3; vgl. Cyr. ib. 22. 25) und ihrer übermächtigen Grösse (I, 4, 8. Cyr. ib.); endlich kehrt das IV, 3, 13 der Gottheit zugeschriebene Attribut *ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων* Cyr. VIII, 7, 22 fast wörtlich wieder. Die idealistische Tendenz dieser Paragraphen, dem Unsichtbaren Wirklichkeit und Gewalt zuzuerkennen, findet sich bei Xenophon namentlich noch Cyneget. XII, 19 ff. Mit dieser Aufzählung soll nicht gesagt sein, dass die genannten Vorstellungen original xenophontisch seien. Namentlich die Vorstellungen von dem intellectuellen Wesen der Gottheit und ihrer künstlerisch ordnenden Macht gehen sicher auf die echte Sokratik zurück und die anderen widersprechen wenigstens dem Geiste derselben nicht, ohne dass darum ihr Ursprung sokratisch zu sein braucht[1]. Am wenigsten lässt sich die Vorstellung von der Einheit der Menschenseele mit dem Göttlichen, die am deutlichsten IV, 3, 14 ausgesprochen wird: *ἀνθρώπου γε ψυχή ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει*, mit Sicherheit der echten Sokratik zuschreiben. Man könnte diese Anschauung auch in dem Vergleich in I, 4, 8 und in den vorhergehenden Vergleichen der göttlichen Einsicht mit der Einsicht des Künstlers, die ja einen durchaus sokratischen Charakter tragen, wiederfinden. Aber wir wissen, dass die *παραβολή* eine beliebte Figur des argumentirenden Sokrates war (Aristot. Rhet. II, 20), dass er den Analogieschluss namentlich aus Beispielen des Berufslebens anwandte, ohne jemals das unterscheidende Moment herauszustellen, ohne aber auch mit der Analogie ausdrücklich die Einheit zu behaupten. Man könnte ferner das *δαιμόνιον* für die Lehre der Einheit des Seelischen und Göttlichen citiren. Aber sie liegt darin höchstens im Dunkel persönlichen Ahnens. Denn das *δαιμόνιον* ist kein objectives Dogma der sokratischen Philosophie, die es vielmehr unerklärlich findet. Diese irrationale Erscheinung entspricht ja auch gar nicht dem Inhalt der Seele, die sich im Gegentheil wesentlich denkend verhält, sondern füllt gewissermassen in derselben nur eine Lücke aus (vgl. oben S. 75). Vor allem aber hat man hier für Sokrates den Phaedrus und Theaetet herbeigezogen, zwei Dialoge, die zum

---

[1] Vgl. die späteren Ausführungen hierüber.

Mindesten an der Schwelle der Ideenlehre stehen (vgl. die Ausführungen hierüber im II. Theil). Dagegen vermochte man z. B. die Apologie oder den Euthyphron nicht für diese Lehre zu citiren und die erstere, indem sie im Widerspruch mit anderen, constructiven platonischen Schriften die Unsterblichkeit der Seele durchaus skeptisch behandelt, spricht gewiss nicht zu Gunsten der sokratischen Echtheit jener Lehre. Weit sicherer, apologetischer äussert sich über die Unsterblichkeit die xenophontische Cyropädie und, wenn dort als Argument dient, dass die Seele im Traume, wo sie die Zukunft schaue, θειοτάτη sei (VIII, 7, 21), so ist damit zwar nicht ausdrücklich die Vorstellung der Einheit des Seelischen und Göttlichen, aber doch eine starke Hinneigung zu derselben bekundet, die wir hier bedeutsamer Weise — echt xenophontisch! — aus der Mantik erwachsen sehen. Ausserdem wird sich uns bald noch eine andere Möglichkeit eröffnen, das Auftreten dieser übrigens auch Plat. Prot. 322 A von Protagoras — nicht von Sokrates! — ausgesprochenen Vorstellung bei Xenophon zu erklären.

Zwei Momente dagegen, die eng zusammengehören, lassen sich nicht in jener Stelle der Cyropädie, geschweige denn sonst bei Xenophon nachweisen. Ja, sie erscheinen auch in den Memorabilien nicht in reiner Prägung, sondern entstellt von den Schlacken xenophontischer Trivialität und xenophontischer Tendenziosität, und sie erscheinen nur in dem Capitel, das noch mehr von treuer Sokratik bewahrt hat: I, 4. Diese zwei Momente sind: die Einheit der Gottheit mit dem νοῦς und die abstracte Einheit der Gottheit überhaupt. I, 4, 8 erschliesst aus der Ordnung der Welt nur das Vorhandensein eines der ἀφροσύνη entgegengesetzten Elements, eines νοῦς im Weltall. Die Gottheit wird hier so streng rationalistisch gefasst, so alles Persönlichen entkleidet, dass nichts übrig bleibt, als ihre Identität mit dem νοῦς, mit der Weltvernunft. Es lässt sich annehmen und, wie wir sahen, fast voraussetzen, dass der sokratische Intellectualismus seine Blüthen bis in den Himmel trieb und dass Sokrates den Intellect wie an die Spitze des Lebens, so an die Spitze der Welt stellte. Wenn aber das Wesen der Gottheit wesentlich im νοῦς liegt, der doch nur einer sein kann, so ist damit die Vorstellung von der Einheit der Gottheit mindestens als nächste Consequenz vorbereitet, wenn nicht schon eingeschlossen. Und dass diese Consequenz dem Sokrates sozusagen auf den Lippen schwebte, ersieht man daraus, dass zwei seiner Hauptschüler, Euklides und

Antisthenes darin übereinkommen, die Lehren von der Einheit der Gottheit mit der Tugendwissenslehre zu verbinden. War es nun Mangel an Consequenz oder der umfassende versöhnliche Geist, der Positives nicht zerstört, sondern nur in anderen Boden verpflanzt: so wenig wie Plato hat Sokrates zwischen dem einen und den vielen Göttern jenen Gegensatz statuirt [1], den namentlich Antisthenes hervorgekehrt hat. Die späteren Quellen wissen oft zu viel, aber selten zu wenig und Cicero würde vielleicht nicht das Schwanken zwischen Einheit und Vielheit bei Sokrates tadeln [2], wenn ein energisch fixirender Ausspruch desselben vorgelegen hätte.

Der Auffassung, welche die Vorstellungen von der Weltintelligenz und die ganze Argumentationsmethode von I, 4, 8 als Eigenthum der Stoa reklamirt [3], lässt sich vielleicht begegnen. Sie vergisst, dass die Gedanken im Lauf der Zeiten nicht bloss vorwärtsstreben, sondern auch kreisen, dass, wenn im Umschwung des Geistes eine verwandte Richtung wiederkehrt, auch verwandte Gedanken wiederkehren oder nur aus dem Schlummer der Zeiten erwachen, um zu festerer Ausprägung, höherer Entwicklung geführt zu werden. Die Stoiker wussten, was sie thaten, als sie den Sokrates zum Schutzpatron ihrer Schule erhoben. Warum sollte die Brücke zwischen dem sokratischen Intellectualismus und dem stoischen Intellectualismus nicht breit genug sein, dass auf ihr die hier dunkel geahnte, dort klar gedachte Vorstellung einer weltregierenden Vernunft Platz findet? Zwei Mächte muss der Denker über sich anerkennen, die treibend, gedankenerzeugend auf ihn einwirken: seine eigene Richtung und seine Zeit. Die intellectualistische Richtung treibt den Sokrates, wie wir sahen, jener Vorstellung in die Arme. Und die Zeit? Sie war gewiss dem weltordnenden νοῦς günstig: denn es war die Zeit des Anaxagoras. Selbst wenn man persönliche Beziehungen zu dem älteren Zeitgenossen, zu dem Gastfreund des Perikles dem Sokrates

---

[1] Vgl. Krische, Forschungen I S. 228. 232.

[2] De nat. deor. I, 12, 31.

[3] Wenn Krohn S. 5 f. den Wechsel von δαιμόνιον, θεός, θεοί, θεῖον in diesem Capitel aus der „elastischen Terminologie der Stoa“ erklären zu müssen glaubt, so verweisen wir auf die obigen (S. 108 ff.) und späteren Ausführungen. Ausserdem zeigt Mess (N. Jahrb. f. Phil. 129 S. 400), dass dieser Wechsel auch bei Rednern und Historikern erscheint, wobei ähnlich wie bei Xenophon z. B. bei unbestimmten Formeln wie „wenn Gott will“ der Singular, bei der göttlichen Strafgerechtigkeit der Plural vorgezogen wird.

absprICHT[1]) und seine Kenntniss von dessen Lehre beschränkt auf das, was die Spötter auf der Gasse erzählten — so gut er das ἕν der Eleaten oder die ewige Bewegung des Heraklit kannte, mochte er auch vom νοῦς des Anaxagoras gehört haben —, es bleibt doch noch jenes nicht erklärte, aber oft constatirte, unsichtbar wirkende, magische Fluidum, das jeder Zeit ihre beherrschende Atmosphäre giebt und einen Contact der Gedanken auch ohne einen Contact der Denker erzwingt. Die nach Bestimmtheit strebende Kritik hat sich gewöhnt, zwischen den einzelnen Theorien und Richtungen der Geschichte tiefere Einschnitte zu machen, als es die Geschichtspsychologie erlaubt. Zwischen diesen einzelnen Theorien und Richtungen liegt ja noch das ganze Reich der Ahnungen, der werdenden, der halbgedachten Gedanken. Es ist viel schwerer, einen Gedanken einem Denker abzusprechen, als zuzusprechen, wenn es auch die retrospective Forschung liebt, einen mit principiellem Bewusstsein sich gebenden Hauptgedanken eines späteren Systems dadurch zu ehren, dass sie vor ihm gleichsam die Schwerter kreuzen heisst und den Schatten der Vergangenheit keinen Zutritt gewährt. Aber die Denker unterscheiden sich weniger im Material der Gedanken, als in der Betonung und Entwicklung derselben und der Fortschritt geschieht oft, indem in centrale Beleuchtung gerückt wird, was in einer früheren Lehre nur nebenher, nur in dunkler Halbheit mitgedacht war. Warum sollte nicht in solchem Sinne die Weltvernunft der Stoiker, wenn auch nicht in pantheistischer Aufweitung von Sokrates vorgedacht sein?

Bis zu welchem Grad von Klarheit der metaphysische Intellectualismus von Sokrates gedacht worden ist, lässt sich auch wieder aus der xenophontischen Darstellung nicht entscheiden. Er erscheint nur I, 4, 8 und 17 in kurzem Aufleuchten und schon in dem letzteren Paragraphen fallen auf ihn die verhüllenden Schatten xenophontischer Anschauungsweise. Die Weltvernunft (*φρόνησις ἐν τῷ παντί*) wird persönlich genug, um nach ihrem hedonistischen Gutdünken zu entscheiden (*ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι*), und wird am Ende zur blossen Seelenfunction eines Gottes (*τὴν τοῦ θεοῦ φρόνησιν*).

[1]) Dass Sokrates zum anaxagoreischen Physicismus in keinem directen Schulverhältniss stand, scheint mir durch Zeller gegen Fouillée, Chiappelli u. a. bewiesen. Doch lassen sich noch indirecte Einflüsse annehmen. Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundr. I, 113[7], Heinze, Ber. sächs. Ges. 1890 S. 44. Windelband, Gesch. d. alten Philos. 191.

Obgleich die Kosmologie in IV, 3 (§§ 13 und 14) gar nichts von einer Weltvernunft weiss, hat man doch auch sie des späteren Ursprungs bezichtigt. Krische hat zuerst seine Gründe gegen die Echtheit von § 13 vorgebracht[1]) und Andere sind ihm gefolgt. Namentlich Dindorf, Krohn, Schenkl und Gilbert haben seine Einwände willkommen geheissen als Unterstützung für ihre Angriffe gegen die Echtheit des ganzen Capitels. Wenn Krische in IV, 3, 13 theils „eine verunglückte Auffassung und Entwicklung des sokratischen Ausspruchs", theils eine Wiederholung von Cyr. VIII, 7, 22 sieht, so sind das nach unserer Auffassung weniger Gründe gegen als für den xenophontischen Ursprung. Vor allem aber soll die gar nicht „hierher gehörige" Unterscheidung der *ἄλλοι θεοὶ τἀγαθὰ διδόντες* und der kosmischen Gottheit den stoischen Ueberarbeiter verrathen. Aber was gehört nicht hierher? Krische sagt es ja selbst: die *ἄλλοι θεοί* und ihre Gaben. Und die soll ein Stoiker hinzugefügt haben, der ja nur für die kosmische Gottheit schwärmt? Gerade Xenophon verräth sich in der sonst hier fremden, aber ihm so natürlichen Vorstellung der *θεοὶ τἀγαθὰ διδόντες*. Doch das Verhältniss der einen kosmischen Gottheit zu den *ἄλλοι θεοί* scheint verdächtigend zu sein. Hierfür gibt es aber zwei Erklärungen, die beide auf Xenophon passen. Entweder ist die Vorstellung der einen kosmischen Gottheit ein Nachhall der echten Sokratik, wie sie in I, 4 nam. §§ 8 und 17 erscheint; dann hat Xenophon in jener naiven Weise der alten Völker, die in fremden Religionsculten weniger eine Concurrenz zu den ihrigen, als eine mögliche Bereicherung derselben erblickten, der sokratischen Weltgottheit seine eigenen Gottesvorstellungen als *ἄλλοι θεοί* angehängt. Oder wir haben hier jenen bei Xenophon selbst auftretenden Unterschied im Gottesbegriff, im göttlichen Wirken vor uns, den Xenophon meist durch den verschiedenen Numerus ausdrückt — und das ist wohl die einfachere, natürlichere Erklärung.

Ein kurzer Blick auf die Memorabilien soll uns zeigen, dass sie hierin mit den übrigen xenophontischen Schriften durchaus zusammengehen. Hier wie dort erhält die Gottheit, wenn sie persönlich gedacht, die plurale, wenn sie unbestimmt gedacht, die singulare Bezeichnung. Persönlich gefasst ist die Gottheit als Gegenstand des Glaubens und des Cultus, als Rathgeber in der Mantik[2]),

---

[1]) Die früheren Besprechungen, von Krische (a. a. O. S. 220) selbst genannt, haben wenig Bedeutung.

[2]) I, 1, 1—9. 19. 20. I, 2, 64. I, 3, 1—4. II, 6, 8. IV, 2, 36. IV, 6, 2—4.

als liebreich sorgende, gnädig verleihende, aber auch als ethisch richtende, strafende Macht[1]), endlich im poetischen oder vergleichenden Sinne[2]). In allen diesen Fällen kennen die Memorabilien, von c. I, 4 und IV, 3 hier abgesehen, nur die θεοί. Da der Inhalt dieser Schrift kein historischer, sondern ein theoretischer ist, so kann die unbestimmte Gottheit weder in unerwarteten, wunderbaren, unerklärlichen Ereignissen, noch in solchen futuralen Redewendungen wie ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ u. ähnl., sondern nur in der Kategorie der allgemeinen Fälle auftreten[3]). Solche Fälle aus der sich gleichbleibenden Sphäre der Schöpfung und Natur und der festen Ordnung des Lebens finden sich ausser in I, 4 und IV, 3 wesentlich II, 1, 27. 28. II, 3, 18. 19 und IV, 4, 19—25. II, 3, 18. 19 lesen wir, wie zu erwarten, θεός und θείᾳ μοίρᾳ. In den beiden anderen Stellen ist es aber interessant zu sehen, wie das allgemein normative Element, das den Singular verlangt, mit einem stark ethischen Element, das den Plural fordert, in Kampf geräth. II, 1, 27 f. siegt das letztere, schon weil es unterstützt wird von dem poetischen Hauch der ganzen Stelle: daher die θεοί. IV, 4, 19—25 werden beide Elemente versöhnt, indem Singular und Plural regelmässig abwechseln[4]). Wie ist es in I, 4 und IV, 3? Wir sahen, dass in I, 4 die Welteinrichtung mehr vom Gesichtspunkt der künstlerischen Ordnung und in IV, 3 mehr vom Gesichtspunkt der göttlichen Gnade betrachtet wird Schon daraus ergibt sich, dass in I, 4 die singulare und in IV, 3 die plurale Fassung des Gottesbegriffs überwiegt. I, 4, 2 erfordert die Erwähnung des Cultus die θεοί. Aber nicht nur die Angabe des Themas in I, 4 (§ 2) geschieht durch den Singular,

---

IV, 7, 10. IV, 8, 11. Dass ein so persönlicher Begriff wie χαρίζεσθαι (IV, 7, 6) θεοῖς verlangt, ist wohl verständlich.

[1]) II, 2, 14. [2]) II, 1, 32. III, 5, 10; vgl. I, 4, 14.

[3]) Der θεός tritt in den Mem. ausserdem noch auf bei Erwähnung des sokratischen δαιμόνιον (I, 1, 4. 5. IV, 8, 6) als eine für den Apologeten brauchbare Brücke zwischen jenem und den θεοί des Volksglaubens.

[4]) § 19 der Plural, § 20 der Singular, § 21 der Plural, § 24 der Singular, § 25 Plural und Singular. Es würde zu weit führen, die einzelnen Fälle in ihrer besonderen Veranlassung zu erklären. — Zwei kosmologische Erwähnungen der Gottheit in IV, 7, 6 blieben unbesprochen. Zuerst steht der hier natürliche Singular: ὅλως δὲ τῶν οὐρανίων, ᾗ ἕκαστα ὁ θεὸς μηχανᾶται. Später heisst es τὰς τῶν θεῶν μηχανάς, sei es, weil das Substantiv μηχαναί hinter sich einen persönlichen Willen verstattet oder voraussetzt, sei es, um den Gegensatz des Anaxagoras zur Volksanschauung schärfer hervorzuheben.

sondern die ganze Darstellung der teleologischen Welteinrichtung bis § 11 steht unter der Herrschaft des monistischen Gottesbegriffs. Nachdem die Existenz der Gottheit aus der Ordnung der Welt bewiesen ist, wird die Frage aufgeworfen, ob diese Gottheit auch für die Menschen sorgt (§ 11), und sofort erscheinen die *θεοί* als die *sorgende* Gottheit (§§ 11. 12). Da es sich aber doch um allgemeine Einrichtungen handelt, lockt nach zwei Paragraphen, die unter der Herrschaft des *φροντίζειν* standen, namentlich das Verbum *ἐνέφυσε* doch wieder den *θεός* hervor (§ 13). Weil aber, was der Gott den Menschen gibt, Glaube und Cultus ist, so müssen wieder zweimal die *θεοί* herhalten (§ 13). Auch § 14 im Vergleich werden sie citirt. §§ 14—16 handeln von der Sorge der Götter, von Glaube, Cultus und Mantik: daher überall die *θεοί*. § 17 dagegen und zum Theil § 18 bringen die Gottheit im allgemeinen kosmologischen Sinne, daher im Singular (2 *θεός*, 1 *θεῖον*), nur der Cultus § 18 und die ethische Polizeigewalt der Gottheit in § 19 erfordern den Plural. — In IV, 3 schlägt das Thema der göttlichen Fürsorge (§ 2. 3) mit einem *θεοί* an, das § 3 hindurch festgehalten wird. Dann aber wird die ganze weitere teleologische Entwicklung bis § 12 ohne die *θεοί* durchgeführt und der Plural klingt nicht einmal im Verbum mehr nach. Xenophon vermied es eben, die allgemeinen Natureinrichtungen auf die Dauer mit den *θεοί* zu verbinden. Nur § 10 citirt eine Zwischenbemerkung des Euthydemos die *sorgenden* *θεοί* und ähnlich § 12. Die Mantik in § 12, der Cultus in §§ 13. 16. 17, der poetische Ausdruck *ὑπηρέται* in § 14, die Wohlthaten in § 15 — das alles verlangt die *θεοί*. Wegen der wichtigeren kosmologischen Begründung wird §§ 14. 15 mit dem *τιμᾶν* ausnahmsweise *τὸ δαιμόνιον* verbunden. Das umgekehrte Verhältniss findet sich I, 4, 13 und Cyr. VIII, 7, 22, wo die kosmologischen Bestimmungen nur attributiv angehängt sind und die Gottheit als Gegenstand des Glaubens und der Sünderfurcht hervorgehoben und desshalb durch *θεοί* bezeichnet wird. Aber in § IV, 3, 13 redet Xenophon mit Betonung — nicht bloss attributiv — von der *kosmischen* Gottheit; andererseits kann er auch die „gnädigen" Götter nicht unerwähnt lassen, schon wegen der Anknüpfung mit der in § 12 vorangehenden Mantik, die ja nichts als ein Gnadengeschenk der Gottheit ist. Und so gedenkt er zuerst der Götter *τἀγαθὰ διδόντες* und dann der so ganz anderen Gottheit im Kosmos. Er weiss die beiden Wirkungsweisen der Gottheit nicht anders auszudrücken als durch Coordination der Personen, durch *ἄλλοι — καί —*. Das mag roh und

ungeschickt sein, das mag in der Anschauung unklar und verschwommen erscheinen, aber gerade darum ist es xenophontisch. Kein philosophisch geschulter Mann — und der Interpolator soll ein Stoiker sein — kann so schreiben: *οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τἀγαθὰ διδόντες — καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων* —. Nur das *ἄλλοι — καί* ist eine Besonderheit dieser Stelle, weil es Xenophon nur hier nöthig hat, beide Auffassungen von der Gottheit neben einander zu denken und in ihrem Verhältniss klar zu stellen. Aber die blosse Vereinigung des schaffenden, ordnenden *θεός* und der moralisch, persönlich wirkenden *θεοί* in einem Satze bringt er auch sonst zu Stande: *Εἰ δέ τις παρ' ἃ ὁ θεὸς ἔφυσε ποιεῖ, ἴσως τι καὶ ἀτακτῶν τοὺς θεοὺς οὐ λήθει καὶ δίκην δίδωσιν ἀμελῶν τῶν ἔργων τῶν ἑαυτοῦ* —. Oec. VII, 31[1]).

Wir glauben gezeigt zu haben, dass § 13 weder sokratisch noch stoisch, sondern einfach xenophontisch ist[2]). Der Ausdruck *ὑπηρέται θεῶν* im Folgenden enthält die nothwendige Legitimation für die theologische Erwähnung von Blitz und Winden in jener poetischen Form, für die gerade Xenophon eine charakteristische Vorliebe hat[3]). Krohn findet (S. 59), dass beide Beispiele in Wahl und Ausführung nicht die Hand eines geschickten Theoretikers verrathen. Wir wollen auch keinen Werth darauf legen, dass meteorologische Beispiele dem „Pflastertreter Athens" weniger natürlich sind, als dem, den Feldzüge und Reisen, Jagd und Landbau zur schärferen Beobachtung jener Erscheinungen zwangen. Jedenfalls dürften sich die Beispiele vielleicht noch schwerer als sokratisch erweisen lassen und, nachdem einmal das Vertrauen zu Xenophon erschüttert ist, fällt ja das onus probandi zu gleichen Theilen auf die Schultern der Xenophongläubigen, wie der Zweifler[4]). Das Beispiel von der Sonne wiederholt sich in der Argumentation gegen Anaxagoras. Schenkl thut desshalb wohl Unrecht, hier wie bei dem früheren an aristobulische oder philodemische Einflüsse zu denken[5]). Cicero müsste sonst mindestens erst von einem jüngeren

---

[1]) Vgl. auch Anab. VI, 3, 18.

[2]) Auch Fouillée's Erklärung, dass die Vielheit der Götter neben dem einen kosmischen Gott eine blosse populäre Accommodation des Sokrates sei, der jene höchstens vielleicht als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch anerkannte, ist damit hinfällig.

[3]) Sauppe hat (nach Blass, Att. Bereds. II 443) bei Xenophon 316 poetische Worte gezählt.

[4]) Wir verweisen ausserdem auf die späteren Ausführungen über IV, 3, 14.

[5]) Schenkl, Studien II, 44.

Zeitgenossen betrogen sein, da er gerade auf das von Schenkl Beanstandete, § 13 und die Erwähnung der Sonne in § 14, Bezug nimmt.

Die Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht der Götter (Mem. I, 1, 19. I, 4, 17—19) wird an und für sich wohl, selbst wenn er sie anerkannte, weniger Sokrates betont haben, der den Menschen zum Herrn seines Schicksals erheben wollte, als der gläubige Xenophon, der auch z. B. Anab. II, 5, 7. Hell. V, 4, 1. Symp. IV, 47. 48 den Göttern diese Eigenschaften beilegt. Dass solche Lehre die Schüler des Sokrates gebessert habe, weil sie durch die Rücksicht auf die allsehenden Götter sich vom Schlechten zurückhalten liessen, das stimmt jedenfalls besser zu der Aeusserlichkeit der xenophontischen Moral als zu der ethischen Verinnerlichung, die Sokrates anstrebte. Ausserdem bringt Xenophon dieselbe Gedankenfolge von der Existenz eines achtunggebietenden unsichtbaren Wesens zu der guten moralischen Wirkung, welche das Bewusstsein, „von ihm gesehen zu werden", auf die Menschen ausübt, Cyneg. XII, 19—22. XIII, 17. Und wenn man dieser Lehre näher ins Auge schaut, findet man möglicherweise einen bekannten Satz aus der politischen, militärischen und ökonomischen Pädagogik des Xenophon: dass die Untergebenen sich besser bewähren, wenn sie das Auge des Herrn auf sich gerichtet wissen: Cyr. VIII, 1, 16. 22. 39. Anab. I, 9, 15. Oec. XXI, 10. Warum ist Cyrus des Xenophon Herrscherideal? Weil er in seinem Reiche das ist, was die Götter in der Welt: allmächtig, allgegenwärtig, allwissend (Cyr. VIII, 2, 9—12; vgl. I, 1). Endlich ist auch der I, 4, 19 mit verwerthete Gegensatz zwischen öffentlichem und geheimem Verhalten der Menschen nicht ungewöhnlich bei Xenophon, vgl. Cyr. VIII, 1, 31. Anab. V, 4, 34. Zeller spricht von des Sokrates „hohen und reinen Vorstellungen" über die Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht der Gottheit (S. 177). Aber wenn man an die Dichter denkt, die doch die populäreren Zeitanschauungen zum Ausdruck bringen, kann man eher fragen, wer hatte jene Vorstellungen nicht? Hesiod redet schon vom allsehenden Auge des Zeus, das über das Menschenthun wacht, und von den die Frevel der Menschen bestrafenden Göttern; Archilochus lässt Zeus auf die Menschenwerke, schlechte und gesetzliche, schauen und selbst der Thiere Thun überwachen. Auch Solon lässt ihn alles überwachen und nichts ihm verborgen sein. Theognis glaubt, die Götter kennen die Gesinnung und die Thaten der Gerechten und Ungerechten. Bakchylides spricht

von Zeus als dem allsehenden Beherrscher der Welt und Pindar sagt: die Gottheit ist alles, nichts ist ihr unmöglich, Zeus lenkt alles nach seinem Willen; des Menschen Thaten sind des Gottes allsehendem Auge nicht verborgen. Aeschylos: Zeus' Wille vollbringt sich unfehlbar, wenn auch den Menschen verborgen, Zeus ist Alles, mehr als Alles. Sophokles: Von den Göttern kommt Alles, ihrer nie alternden Gewalt vermag kein Sterblicher zu widerstehen; ihrem Auge kann keine That und kein Gedanke sich entziehen und Zeus ordnet und überwacht Alles — das Alles aber sind nur von Zeller selbst in den Einleitungen von Theil I und II, 1 beigebrachte Citate.

Wenn wir die früher besprochenen Stellen, die Cultus, Göttergunst und Mantik verherrlichen (I, 4, 10. 15. 18. IV, 3, 12. 15—17), ausscheiden, so bleibt noch zweierlei zu erörtern: die teleologischen Einrichtungen, welche die Dinge der leblosen Natur in den Dienst der Menschen stellen (IV, 3, 3—9), und die teleologischen Einrichtungen, welche die Menschen über die Thiere erheben (I, 4, 11—14. IV, 3, 9—12).

Als göttliche Einrichtungen gelten die Naturerscheinungen im gesammten xenophontischen Schriftthum. Wenn das anthropocentrische Moment dabei nicht immer betont wird, so ist der Grund, dass zu solcher Betonung nur die besonderen Anlässe fehlen. Es wäre lächerlich, bei Xenophon nicht die stärkste Anlage zum anthropocentrischen Teleologen anzuerkennen. Er centralisirt seinen Stoff fast in allen seinen Schriften zu einseitiger Tendenz, er centralisirt fast stets auf einen Menschen hin, einen idealen oder historischen Menschen, höchstens noch auf einen Staat, und er centralisirt die Dinge auf diese menschliche Persönlichkeit hin unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit, des Nutzens. Die objectiven Erscheinungen interessiren ihn nur, soweit sie für die Zwecke des herrschenden Subjects nutzbar gemacht werden: desshalb seine historischen oder didaktischen Schilderungen über die beste Ausnützung von Silberbergwerken [1], über praktische Hauseinrichtung und rationelle Lebensweise [2], über die zweckmässige Behandlung von Freunden, Soldaten und Unterthanen [3], über Landwirthschaft [4], über Pferde- und Hundezucht zu Zwecken des Krieges und der Jagd [5]. Was sind die Völker

---

[1]) Vectig. [2]) Oec.
[3]) Cyr., Hipparch., Rep. Lac., Hiero, z. Th. Anab., Agesil.
[4]) Oec. [5]) De re equ. und Cyneg.

in der Cyropädie? Ohnmächtige Wesen, die nur athmen in der Zweckbeziehung auf Cyrus. Was ist dem Xenophon die Natur, deren Schilderung er in der Anabasis möglichst vernachlässigt[1]), deren wissenschaftliche Betrachtung ihm ein Greuel ist? Sie ist ihm insgesammt nur ein Instrument für die Menschen. Seiner ganzen geistigen Individualität nach hätte Xenophon über die Götter in der Natur kaum anders urtheilen können, als vom Gesichtspunkt anthropocentrischer und anthropomorphischer Teleologie aus.

Es ist begreiflich, dass in den historischen und praktisch-pädagogischen Schriften Xenophon's jeglicher Anlass fehlte, der in ihrem Geschehen und in ihrer praktischen Bedeutung stets sich gleichbleibenden Naturerscheinungen, wie des Wechsels von Tag und Nacht, des Umlaufs der Gestirne (IV, 3, 3. 4) Erwähnung zu thun, geschweige sie auf göttliche Anordnung zurückzuführen, Dazu gehört eine besondere naturphilosophische Erörterung und die einzige grössere wirklich naturphilosophische Stelle im xenophontischen Schriftthum (Cyr. VIII, 7, 20. 22), die wir übrigens im Sinne des Parallelismus mit den Memorabilien bereits vollständig ausgeplündert haben, redet leider auch nicht speciell von jenen Naturerscheinungen; doch ist anzunehmen, dass sie unter der von den Göttern erhaltenen *τῶν ὅλων τάξις ἀτριβὴς καὶ ἀγήρατος καὶ ἀναμάρτητος καὶ ὑπὸ κάλλους καὶ μεγέθους ἀδιήγητος* mit einbegriffen sind. Nur einmal im Symp. VI, 7 bemerkt „Sokrates“ als selbstverständlich, dass die Götter das Licht senden.

Um so häufiger geschieht des nahrunggebenden Wachsthums auf Erden und der Jahreszeiten (§ 5) als göttlicher Einrichtungen Erwähnung. Natürlich; denn das sind verschiedenartig und scheinbar mehr positiv auftretende Erscheinungen, die desshalb praktisch beachtenswerth sind. „Es führt ja auch die Gottheit das Jahr nicht nach einer bestimmten Ordnung, sondern bald gibt sie der früheren, bald der mittleren, bald der späteren Saat die schönsten Erfolge,“ erklärt Ischomachos Oec. XVII, 4. „Was die Götter in den verschiedenen Jahreszeiten Gutes verleihen, beginnt dort (in Attika) früh und hört spät auf“ (Vectig. I, 3). „Mitten in der heiteren Jahreszeit senden die Götter uns den Winter, wenn es uns nützt“ (Hell. II, 4, 14). Dem Agesilaos wird nachgerühmt,

---

[1]) Fallmerayer (Fragm. a. d. Orient I, 290 f.) staunte schon, dass Xenophon im herrlichen Pontuslande der Sinn für Naturschönheit abging.

dass er die göttliche Einrichtung in Bezug auf Hitze und Kälte leicht ertrug (Ages. IX, 5). Die Götter sind es, welche den Menschen seine Nahrung aus dem Boden gewinnen lassen. Zuerst ist die besondere Beschaffenheit des Ackers die Bestimmung der Gottheit (Oec. XVI, 3). Sie durchfeuchtet ferner im Spätherbst den Boden und gibt damit, wie es heisst, den Menschen die Erlaubniss und Aufforderung zu säen[1]) (Oec. XVII, 2). Und dann gibt sie der Saat den Erfolg (XVII, 4. V, 20). Die Götter sind eben *κύριοι τῶν ἐν γεωργίᾳ ἔργων* (ib. V, 19). Dass die Erde mit ihren Früchten sowohl das Nützliche, wie das Erfreuende spendet (s. § 5), wird auch sonst betont (Oec. V, 2. Cyr. VIII, 7, 25).

Neben der Erde und den Jahreszeiten haben die Götter den Menschen noch das Wasser zur Gewinnung und Verbesserung ihrer Nahrung gegeben (§ 6). Was für die menschliche Nahrung das Wasser bedeutet, das hat wohl dem Xenophon weniger Sokrates, als der Krieg und der Landbau gelehrt[2]). Er entwickelt im Oeconomicus, dass für die Aussaat erst die von den Göttern gesandten Regengüsse abgewartet werden müssen (XVII, 2) und dass auch zur Gewinnung des Düngers der Gott die nöthige Bewässerung gewähre (ib. XX, 11). Als Regenspender werden die Götter noch Symp. VI, 7 erwähnt. — Cyrus fordert die Soldaten auf, da der Marsch durch eine unfruchtbare Einöde führe, sich an das Wassertrinken zu gewöhnen, und fügt, um seine Aufforderung plausibel zu machen, hinzu: „Wer Mehlspeisen isst, der isst ohnehin den Brei immer mit Wasser vermischt; und wer Brot isst, der isst es mit Wasser angenetzt. Und alles Gekochte ist ja mit vielem Wasser zubereitet“ (Cyr. VI, 2, 26—28). Xenophon erzählt aus eigener Erfahrung, dass die Tagemärsche durch die arabische Wüste stets so weit ausgedehnt werden mussten, bis man Wasser antraf[3]).

Die Götter haben den Menschen das Feuer als brauchbar für alle möglichen Dinge und zuerst als Schutzmittel gegen die Kälte gegeben (§ 7). Ischomachos im Oeconomicus spricht einen ähnlichen Gedanken aus: die Gottheit lehrt die Menschen, im Winter Feuer anzuzünden (XVII, 3). Man denkt unwillkürlich

---

[1]) Aehnlich wie die Hasenjagd erst beginnen kann, wenn die Gottheit schneien lässt (Cyneg. VIII, 1).

[2]) Vom sokratischen Standpunkt aus hat Schenkl (Studien II, 43) Recht, die Bemerkung über das Wasser § 6 als „Unsinn“ zu bezeichnen.

[3]) Anab. I, 5, 7.

noch an eine andere Stelle: „Wo lässt es sich beim freundlichen Feuer behaglicher überwintern, als auf dem Lande?“ (Oec. V, 9).

Die Erörterung kehrt noch einmal — der Landwirth und Soldat Xenophon kann nicht davon lassen — zu den Jahreszeiten zurück, für welche die Gottheit, die menschliche Natur und auch die Feldsaat berücksichtigend, die richtigen Grenzen und allmähliche Uebergänge angeordnet hat (§§ 8, 9). In der Cyropädie heisst es (VI, 2, 29): „Denn der allmähliche Uebergang macht, dass jede Natur die Veränderungen ertragen kann. Dies lehrt uns auch die Gottheit, indem sie uns allmählich aus dem Winter zur Ertragung der starken Hitze und von der Hitze in die heftige Kälte hinüberleitet.“ Die Ertragung von Hitze und Kälte ist ein Lieblingsthema des Xenophon, für welches er wohl Erfahrungen sammeln konnte bei seiner weiten Expedition in jenes Reich, das von der äussersten Hitzezone bis zur äussersten Kältezone reicht [1]).

Dass sich nach der leblosen Natur die Thierwelt zur teleologischen Rechtfertigung meldet, ist gewiss logisch gerecht. Aber die Ausführlichkeit, mit welcher das Primat des Menschen über die Thierwelt begründet wird (I, 4, 11—14. IV, 3, 9—12), die Ernsthaftigkeit, mit welcher der Zweifel an der anthropocentrischen Weltordnung — weil auch die anderen lebenden Wesen an den göttlichen Wohlthaten Theil haben — vorgebracht und entgegengenommen (IV, 3, 9 ff.), endlich die Kühnheit und Selbstverständlichkeit (*φανερόν*), mit welcher die gesammte Thierwelt in ihrer ganzen Existenz (*γίγνεταί τε καὶ ἀνατρέφεται*) den Zwecken der Menschen (*ἀνθρώπων ἕνεκα*) unterstellt wird (§ 10), erinnert daran, dass der Verfasser der „Reitkunst“, des „Reiterobersten“, des „Jägers“, des „Verwalters“ an den gezähmten, gejagten, geschlachteten Thieren ein besonderes Interesse nehmen musste [2]). Die Gleichwerthigkeit der Fleischnahrung mit der Pflanzennahrung hat wohl Sokrates, der übrigens als echter athenischer Kleinbürger gewiss jene nur als seltenen Luxus kannte, sicher weniger erprobt als Xenophon, den der asiatische Weg bisweilen durch Gegenden führte, wo die Bewohner keinen Ackerbau trieben

[1]) Anab. I, 7, 6. Man denke an den Marsch durch die arabische Wüste (I, 5, 7) und den Durchzug durch Armenien, wo die Zehntausend durch Schnee und Kälte unsäglich zu leiden hatten (IV, 4. IV, 5; vgl. V, 8, 3).

[2]) Bei Plato wird zwar auch die Existenz der Thiere auf die Menschen bezogen, aber nur durch das Moment der menschlichen Verschuldung und der Seelenwanderung (Tim. 90 ff.).

und das Heer sich nur von Fleisch nähren konnte (Anab. I, 5, 6). Krohn hat lichtvoll gezeigt[1]), wie unwahrscheinlich sich § 10 im Munde des Sokrates ausnimmt. Aber musste das ihm zur Waffe werden gegen die Echtheit des Capitels? Hier liegt der Fall besonders drastisch, wo die neuere Kritik den fernen Interpolator zu citiren für nöthig fand und der nahe Xenophon doch Alles viel besser und einfacher erklärt hätte. „*Πολὺ δὲ γένος ἀνθρώπων τοῖς μὲν ἐκ τῆς γῆς φυομένοις εἰς τροφὴν οὐ χρῆται.* Wie steht es, sagt Krohn, diesem *πολὺ γένος* an der Stirn geschrieben, dass die Ethnographie in den Spuren weltumfassender Eroberung gewachsen war.“ Aber genügt nicht statt der weltumfassenden Eroberung die der alexandrischen an Ausdehnung kaum nachstehende Expedition der Zehntausend unter Xenophon? Sind nicht z. B. die schwer bekämpften Karduchen, die heutigen Kurden, ein solches Nomadenvolk, das sich nährt *ἀπὸ βοσκημάτων γάλακτι καὶ τυρῷ καὶ κρέασι*? „Und wenn er fortfährt (§ 10) *πάντες δὲ τιθασεύοντες καὶ δαμάζοντες τὰ χρήσιμα τῶν ζῴων εἴς τε πόλεμον καὶ εἰς ἄλλα πολλὰ συνεργοῖς χρῶνται*, so bewundert man, dass der unwissende Sokrates hier so wohl orientirt ist über die Lebensgewohnheiten der Völker, dass unsere Commentare nicht nachkommen können.“ Aber bleibt es noch zu verwundern, wenn statt des unwissenden Sokrates der vielgereiste Xenophon eintritt? „Ein Athener der perikleischen Zeit stellt die Zähmung und Bändigung der Thiere zuerst in den Dienst des Krieges!“ Ja, aber wenn dieser Athener ein — Kriegsmann ist: nämlich Xenophon? Weil hier der Krieg als Zweck der Zähmung so selbständig voransteht, braucht man noch nicht (mit Krohn) an die Elephanten des Porus und Pyrrhus zu denken; selbst der späteste Interpolator hätte nicht bei der Thierzähmung zuerst sich der Elephanten erinnert, wenn er nicht — ein Kriegsmann gewesen wäre. Krohn fragt: „Welche Thiere hatten sie (die Athener der perikleischen Zeit) denn für den Krieg zu zähmen?“ Antwort: die Pferde. In der Schrift über die Reitkunst redet Xenophon wie selbstverständlich nur vom *ἵππος πολεμιστήριος*[2]) und berücksichtigt die Zwecke des Krieges nicht nur in eingehendster Weise bei den Anweisungen über Pferdekauf und Pferdebehandlung[3]), sondern auch in einem besonderen Capitel über die Bewaffnung des

[1]) a. a. O. S. 57 f.

[2]) De re equestri I, 2. III, 7. VII, 4. 17. VIII, 10—12. IX, 12.

[3]) Nur Cap. XI handelt vom „Paradepferd“.

Reiters[1]. Dem Agesilaos rühmt es Xenophon nach, dass er die Züchtung von Kampfrossen (und Jagdhunden) männerwürdig fand, aber das Halten von Wagenpferden und den Sieg im Wagenrennen seiner Schwester überliess, um zu zeigen, dass dies *οὐκ ἀνδραγαθίας ἐπίδειγμα*[2]). Auch im Hipparchicus und Cyr. IV, 3 zeigt Xenophon eine schwärmerische Vorliebe für die Cavallerie. Wen es drängt, noch andere „Kriegsthiere" bei Xenophon kennen zu lernen, dem bieten sich die Kameele, die im Heer des Cyrus eine Rolle spielen[3]).

Die Verwerthung der Thiere im menschlichen Dienst ist nur der eine Beweis für das Primat des Menschen; der zweite ausführlichere Beweis begründet die anthropocentrische Welteinrichtung auf die körperlichen und geistigen Vorzüge, welche die Götter den Menschen vor anderen lebenden Wesen verliehen haben: I, 4. 11—14. IV, 3, 11. 12. In I, 4 wird hier zuerst die aufrechte Stellung des Menschen genannt. Wer da sagt: „*ἡ δὲ ὀρθότης καὶ προορᾶν πλέον ποιεῖ δύνασθαι καὶ τὰ ὕπερθεν μᾶλλον θεᾶσθαι καὶ ἧττον κακοπαθεῖν*", der scheint besonders an Feinde und Landleben gedacht zu haben. Aristoteles drückt sich anders aus[4]). Warum durfte erst dieser das menschliche Privileg der aufrechten Stellung beachten (Krohn)? Lag dem Xenophon in seinen militärischen, wirthschaftlichen und waidmännischen Beschäftigungen nicht das Vergleichen von Mensch und Thier nahe genug? Und dass er an solchen Vergleichen seine Freude hatte, sieht man z. B. aus jener merkwürdigen Philosophie, durch die Chrysantas die Perser überredet — reiten zu lernen (Cyr. IV, 3, 16—21)! Diese Stelle ist auch zu vergleichen, wenn es in den Memorabilien weiter heisst (§§ 11. 14), dass die Gottheit den Thieren nur Füsse, den Menschen aber auch Hände und Verstand verliehen habe und dass weder ein Thier mit menschlichem Verstande, aber ohne Hände, noch ein solches mit Händen, aber ohne Verstand thun könne, was es wolle. Chrysantas stellt zweimal, erst den Hippocentauren, dann den Reiter als Ideal hin, weil er mit den geschwinden Füssen des Pferdes verfolgen, mit menschlichem Verstande Alles vorherberechnen und mit den

---

[1]) Cap. XII.   [2]) Agesil. IX, 6.

[3]) Cyr. VI, 2, 8. 3, 33 etc.

[4]) Krohn citirt als die ähnlichsten Stellen de part. anim. 656 a 12 *μόνον γὰρ ὀρθόν ἐστι τῶν ζῴων ἄνθρωπος.* b 29 *ὄψις εἰς τὸ ἔμπροσθεν . . . . προορᾶν δὲ δεῖ ἐφ' ὃ ἡ κίνησις.*

Händen die Waffen tragen oder, wie es vorher heisst, das Gehörige vollbringen könne (IV, 3, 17. 18).

Nach den Händen wird die Beschaffenheit der menschlichen Zunge, die Fähigkeit zu sprechen und sich gegenseitig zu belehren, als Vorzug der Menschen gepriesen (I, 4, 12. IV, 3, 12). *τὰ κυνίδια δὲ πολὺ τῶν ἀνθρώπων — τῇ γλώσσῃ ὑποδεέστερα* — heisst es auch Oec. XIII, 8. Und De re equestri VIII, 13: „Den Menschen verliehen die Götter, durch das Wort sich die nöthige Belehrung zu geben; ein Pferd aber könnte man offenbar durch das Wort nichts lehren“ (*ἀνθρώποις μὲν οὖν ἄνθρωπον θεοὶ ἔδοσαν λόγῳ διδάσκειν ἃ δεῖ ποιεῖν, ἵππον δὲ δῆλον ὅτι λόγῳ μὲν οὐδὲν ἂν διδάξαις*).

Dass man die nächsten Zeilen, die von der Zeit für die *τῶν ἀφροδισίων ἡδοναί* handeln, fast allgemein für unecht erklären wollte und im Munde des Sokrates bald frivol, bald sehr populär (Zeller 174, 2), bald überhaupt unerklärlich fand, ist gar nicht zu verwundern. Die Lösung ist einfach. Man hätte nur den Xenophon fragen sollen, der schon um der Jagd willen an der Brunstzeit der Thiere ein lebhaftes Interesse nimmt. Er fixirt dieselbe im Cynegeticus für die Hasen (im Frühling Cyneg. V, 6), für die Hunde (14 Tage des Winters VII, 1), für die Hirschkälber (IX, 1)[1]).

I, 4, 13. 14 und IV, 3, 11 beschäftigen sich endlich noch — etwas summarisch — mit allerhand geistigen Vorzügen des Menschen. IV, 3, 11 betrachtet die Intelligenz sehr vom utilistischen, praktischen und allenfalls noch hedonistischen Standpunkt (*καλὰ καὶ ὠφέλιμα — ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν — ὅπῃ ἕκαστα συμφέρει — καὶ πολλὰ μηχανώμεθα δι᾽ ὧν τῶν τε ἀγαθῶν ἀπολαύομεν καὶ τὰ κακὰ ἀλεξόμεθα*) und I, 4, 14 bindet sie an die praktisch ausführenden Hände. Die Intelligenz wird natürlich auch sonst bei Xenophon als Vorzug des Menschen hingestellt, z. B. Oec. XIII, 8. Cyr. IV, 3, 17. 18. Hiero VII, 3. Die Aufzählung der Fähigkeiten der menschlichen Seele in I, 4, 13 gibt gleichsam ein Charakterbild des Xenophon. Zuerst wird natürlich als geistiger Vorzug des

---

[1]) Ausserdem bedenke man, wie schwer es dem Xenophon fallen musste, von seinem nicht ästhetischen, sondern hedonistisch-utilistischen Standpunkt aus körperliche Vorzüge des Menschen zu nennen. Hiero I, 4 werden nach Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack *τὰ ἀφροδίσια* genannt. Im Gehör und Geruch übertrifft der Mensch nicht das Thier. Vom Munde war nicht der Geschmack, aber die Sprache zu nennen. Sonst ist die Reihenfolge dieselbe.

Menschen die Anerkennung der Götter genannt; in zweiter Reihe die Verehrung derselben; hierauf erscheint der Selbstschutz gegen die physischen Nöthe (Hunger, Durst, Kälte, Hitze, s. oben über dieses Lieblingsthema Xenophon's). Agesil. IX, 5 wird die ohnmächtige Flucht vor Kälte und Hitze eine männlich unwürdige Nachahmung der Lebensweise der schwächsten Thiere genannt *νόσοις ἐπικουρῆσαι* ist das nächste! Xenophon hat eine merkwürdige Vorliebe für das Capitel „Krankenpflege". Er betont die Organisation der Krankenpflege in Heer und Staat des Cyrus[1]), und der Samariterdienst gilt ihm als wichtigste Freundespflicht[2]). Weiter wird als vorzügliche Fähigkeit der menschlichen Seele eingeführt — echt sokratisch! — die Uebung der Körperkraft. Wie unsäglich oft preisen die xenophontischen Schriften sie als beste Vorbereitung für den Krieg! Zuletzt, zuallerletzt erscheint noch die Fähigkeit, im Lernen sich anzustrengen oder, wenn man diese Worte mit Dindorf streicht, das Gedächtniss, das übrigens auch IV, 3, 11 in gleichem Sinne genannt wird. Man vergleiche Oec. VII, 26, wo das Gedächtniss von Xenophon ebenfalls als Göttergeschenk behandelt wird. Doch möchte ich das *ἐκπονεῖν πρὸς μάθησιν* nicht gern streichen. Das *ἐκπονεῖν* und das vorhergehende *ἀσκεῖν* werden sich später als typische Grundbegriffe Xenophon's erweisen, und in dieser Verbindung wird die *μάθησις* namentlich in der Cyropädie vom Soldaten ausgesagt, der taktische Bewegungen und Waffengebrauch lernt. Vgl. auch die *μαθήσεις καὶ μελέτας ἐπιπόνους* des idealen Jägers (Cyneg. XII, 15) und das physisch-militärische *ἐκπονεῖν* und *ἀσκεῖν* des Ischomachos Oec. XI, 12 f. Wenn wir noch hinzufügen, dass der I, 4, 16 erwähnte consensus gentium in der Anerkennung der Götter Symp. IV, 47 seine Parallele findet[3]), glauben wir nicht nur mit c. I, 4 und IV, 3, sondern im Wesentlichen auch mit der gesammten Theologie der Memorabilien abgeschlossen zu haben.

---

[1]) Cyr. I, 6, 15. VIII, 2, 24. 25.

[2]) Vgl. Oec. VII, 37. Cyr. III, 2, 12. V, 4, 10. 17. 18. VIII, 2, 25. Hiero VIII, 4. Hell. VI, 1, 6. Anab. IV, 5, 16 ff. V, 5, 20 ff. V, 8, 6 ff. 25. VII, 2, 6.

[3]) Siebeck (Unters. z. Philos. d. Gr. S. 41[2]) findet die Berufung auf den consensus gentium auch bei den Sophisten. Wie wenig dieses Argument und auch die ganze teleologische Beweisführung Besonderes hat, ersieht man daraus, dass sie in Plato's Leges von dem unphilosophischen Gesprächspartner Kleinias vorgebracht, von dem Athener aber als ungenügend zur Bekehrung eines Materialisten abgewiesen werden (X, 886). Dachte Plato an die Bekehrung des Aristodem in Mem. I, 4?

Unsere Besprechung der Capitel I, 4 und IV, 3 war bereits niedergeschrieben und zum Abschluss gebracht, als das oben erwähnte Werk von F. Dümmler erschien, das der Auffassung jener Capitel mit manchen bestechenden Gründen eine neue Perspective zu eröffnen scheint [1]). Um die Geschlossenheit und den unbefangenen Eindruck unserer Darstellung nicht zu beeinträchtigen, zugleich um die Bedeutung der D.'schen Auffassung für dieselbe klar herauszustellen, haben wir es vorgezogen, statt jeder nachträglichen Aenderung hier eine kurze Auseinandersetzung mit D. anzufügen.

Gegen unsere Darstellung liegt der Einwand nahe, dass durch dieselbe Xenophon, dem der meiste Inhalt der beiden Capitel zugesprochen wird, zum originalen Philosophen erhoben werde. Aber erstens sind gerade die wichtigsten Grundgedanken namentlich in dem höherstehenden Capitel I, 4 dem Sokrates zugewiesen worden. Zweitens ist wohl der noch kein originaler Philosoph, welcher anderen Philosophen desshalb nicht folgt, weil er auf dem Boden der naivsten Volksanschauung und der einfachen individuellen Lebenserfahrung steht — Zeller selbst nennt S. 174 die Betrachtungen der beiden Capitel „unwissenschaftlich" —, und drittens ist doch auch nicht jede Abweichung vom Gegebenen eine originale Leistung und so auch nicht die Verwandlung der sokratischen künstlerischen Weltauffassung in eine anthropocentrisch-utilistische. Es müsste denn jedes Missverständniss, jede Herabziehung des Hohen in's Niedrige schon einen originalen Denker machen. Allerdings hat unsere Besprechung, deren Aufgabe es war, das echt Sokratische zu eruiren und das Xenophontische auszuscheiden, dieses letztere nicht immer bis in seinen letzten Ursprung verfolgt, und so kann uns jede Untersuchung als Ergänzung willkommen sein, welche die letzten Quellen der xenophontischen Teleologie aufweist. Aber ich glaube, dass dies der D.'schen Untersuchung für die wichtigsten Punkte nicht gelungen ist. Es ist hier nicht der Ort, mit D. ausführlich über seine Bereicherung der überlieferten Philosophie des Anaxagoras und des Diogenes von Apollonia mit einer weitgehenden Teleologie sowie der Philosophie des Prodikos und des Antisthenes mit einer ausgebildeten Kosmologie zu rechten. Die wenigen sicheren Daten über die Theologie jener vier Denker sind nicht gerade ermuthigend für D.'s Annahme, der die xenophontische Teleologie

[1]) Akademika Cap. IV S. 96 ff.

aus einer kynischen Vorlage geschöpft sein lässt, welche durch Vermittlung des Prodikos auf die Philosophie des Anaxagoras und Diogenes zurückgehen soll. Jedenfalls dürfte es schwer sein, diese Annahme gegenüber Plato's Urtheil über die Philosophie des Anaxagoras[1]) und gegenüber der Polemik der Memorabilien gerade gegen diesen Philosophen (IV, 7) zu rechtfertigen, ferner den Pantheismus des Diogenes mit dem xenophontischen Theismus, den Pessimismus des Prodikos mit dem erstaunlichen Optimismus des Xenophon[2]) und den absoluten Monotheismus des Antisthenes[3]) mit Xenophon's naivem Polytheismus zu vereinigen. Xenophon müsste wenigstens sehr viel von seiner „Vorlage" „unterdrückt" haben.

---

[1]) Phaed. 97 f. Heinze (Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1890 S. 37) citirt mit Recht auch Leg. XII 967 B und Arist. Met. I, 4 zum Beweise, dass An. eine in's Specielle gehende Teleologie überhaupt nicht gelehrt und auch nicht anzugeben versucht, noch weniger als Zweck der ganzen Welt den Menschen angesehen habe. — Die anerkannten Zeugnisse für die zu erwähnenden Lehren der ionischen Philosophen sind leicht bei Mullach, für Diogenes in der Monographie von Panzenbieter zu finden.

[2]) Vgl. *δημιουργοῦ φιλοζῴου* I, 4, 7. *θεῶν τῶν τὰ κάλλιστα συνταξάντων* I, 4, 13. *ὥσπερ θεοὶ ἄνθρωποι βιοτεύουσι* I, 4, 14. *ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν* IV, 3, 11. *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων* IV, 3, 13. Die fleissige Studie G. Benseler's „Der Optimismus des Sokrates bei Xenophon und Platon gegenüber den pessimistischen Stimmen in der älteren griechischen Literatur", Progr. Chemnitz 1882, wird erst brauchbar, wenn man 1. die Worte „Sokrates bei" streicht, denn B. citirt eben nicht Sokrates, sondern Xenophon und Platon in allen ihren (auch nicht sokratischen) Schriften, wenn man 2. statt „griechischen" ionischen setzt. Erst am Schluss (S. 26) kommt B. auf den Gedanken, dass es nöthig ist, vom pessimistischen Ionismus zwei andere, mehr optimistische griechische Geisteskreise abzuscheiden, repräsentirt durch Namen wie Empedokles, Epimenides, Pythagoras, Tyrtäus, Epicharm. Xenophon aber zeigt ja mystisch-religiöse Anklänge (s. später), citirt Epicharm (Mem. II, 1, 20) und hat die stärksten inneren und äusseren Berührungen mit dem Spartanismus. Plato andererseits besucht mehrmals Sicilien und hat zum Eleatismus und namentlich zum Pythagoreismus viele Beziehungen. So lassen sich bei beiden für ihre optimistische Richtung andere Quellen nennen als Sokrates, der stets nur in dem nach B. so pessimistisch angehauchten Athen lebte, der am ehesten noch Einflüsse von Ioniern erfuhr, von dem Pessimisten Prodikos, vielleicht von Anaxagoras, der sich ferner wenigstens in seinen bloss elenktischen Gesprächen und in seinem Bekenntniss der eigenen Unwissenheit nicht gerade als Optimisten zeigt, der endlich auch der Vater des stark pessimistischen Kynismus ist.

[3]) Vgl. Zeller's Einwand gegen Dümmler, Archiv IV, 129.

Man kann fragen, ob überhaupt eine Teleologie auf pessimistischem Standpunkt möglich ist — und man wird mir nicht den modern complicirten und eklektischen Ed. v. Hartmann entgegenhalten. Jedenfalls aber ist die ganze Teleologie von I, 4 und IV, 3 unverkennbar der Ausdruck eines principiellen und begeisterten Optimismus. Und doch sollen Prodikos und Antisthenes, den D., wie überhaupt, so auch im Pessimismus des Axiochus von Prodikos abhängig macht (S. 158. 169. 282), die jüngsten, directen Quellen Xenophon's sein? Bei dem Mangel an theologischen Zeugnissen für diese hält sich Dümmler im Einzelnen mehr an die älteren „Quellen", Anaxagoras und Diogenes.

Zunächst soll Xenophon die Vorlage nicht nur dialogisirt, sondern sie auch „zerschnitten" haben, da die Ausführungen beider Capitel ein geschlossenes Ganze bilden. Wie es sich aber mit dem geschlossenen Ganzen, der bloss zerschnittenen Vorlage verträgt, dass, wie der Augenschein zeigt, die Gedankenreihen beider Capitel zum grossen Theil parallel laufen[1]), ist nicht gesagt. Der „zaghafte" Xenophon soll zunächst mit den beiden Capiteln eine Umstellung vorgenommen haben, da die Ausführungen von IV, 3 in der Vorlage an die Spitze gehören. Aber den Anfang: „Wie gut doch die Götter für die Bedürfnisse der Menschen gesorgt haben!" (§ 3) — diesen Anfang wird vermuthlich kein kosmologisches Werk herausgestellt haben. Dümmler findet auch noch die einleitende Bemerkung: Du weisst doch, dass wir zuerst das Licht gebrauchen, das uns die Götter gewähren, „von wahrhaft classischer Einfachheit". „Und Euthydem wendet nicht ein, dass Luft und Nahrung wichtiger ist! Hier ist ganz deutlich, dass in der Vorlage die Betrachtung des Kosmos systematisch begann mit Sonne, Mond und Gestirnen, den Erzeugern und zugleich Messern von Tag und Nacht und vom Wechsel der Horen, und dass hieraus geschlossen war, dass dies ungeheure Kunstwerk nur Erzeugniss einer Einsicht sein kann"

---

[1]) Nur die §§ 3—9 von IV, 3 entsprechen nicht dem Inhalt von I, 4. Sonst wiederholen sich die einzelnen Punkte: die menschlichen Sinne, überhaupt die Vorzüge der Menschen vor den Thieren, auch die seelischen Vorzüge, speciell Sprache, Gedächtniss, die Existenz der vernunftvollen Ordnung in der Welt, der Einwand der Unsichtbarkeit des Göttlichen, der Vergleich mit der Seele, die Mantik und das sokratische Dämonion, der Zweifel, ob die übermächtigen Götter der Verehrung zugänglich, die Ermahnungen zur Cultusfrömmigkeit.

(S. 99 f.). Aber damit hat ja D. zugestanden, dass die anthropocentrische Auffassung von Xenophon stammt und nicht von der Vorlage, die sonst auch mit der Luft und Nahrung hätte beginnen müssen. Uebrigens redet gerade IV, 3 nicht von dem Kosmos als einsichtsvollem Kunstwerk.

Die Nacht sei von den Göttern eingerichtet, damit wir schlafen, die Sterne, damit wir auch in der Nacht sehen können, der Mond, nicht nur um die Zeiten der Nacht, sondern auch die des Monats uns anzuzeigen (§ 3. 4). Welche ionische oder von Ioniern abhängige Kosmologie lässt sich denken, die so in der Welterklärung vorgegangen wäre! Als ob wir nicht wüssten, dass auch Anaxagoras und Diogenes die Existenz der Gestirne möglichst entgegengesetzt, rein physikalisch aus der Bewegung der Stoffe erklärt haben! Ob sich wohl Freund Strepsiades aus den „Wolken" die Gestirne und Tageszeiten anders erklärt hat als hier Xenophon? Oder hat auch er für seinen Glauben, dass die Naturerscheinungen von den Göttern herrühren, eine ionische Kosmologie benützt? „Ein recht schlagendes Beispiel, wie sehr Xenophon in alterthümlichen anaxagoreischen Naturanschauungen befangen", soll hier (§ 4) die Behandlung der Nacht als dunkles, schweres Wesen sein (108 f.). Warum die hochentwickelten Naturanschauungen des vorletzten grossen Physiologen, eines Zeitgenossen des Sokrates, hier „alterthümlich" genannt werden, ist nicht abzusehen. Und ebensowenig, warum jene Vorstellung von der Nacht gerade anaxagoreisch sein soll. D. bringt selbst dafür ein Citat von Parmenides und die weiter dafür angeführte Vorstellung eines Verhältnisses der Gleichheit oder des Gegensatzes zwischen den Sinnen und ihren Objecten ist ja so ziemlich der ganzen vorsokratischen Philosophie gemeinsam. Aber D. gibt eine weit bessere Erklärung für die ἀσαφεστέρα νύξ. „Diese volksthümliche Vorstellung lag auch noch der anaxagoreischen Optik zu Grunde." Wenn sie volksthümlich ist, warum musste sie Xenophon von Anaxagoras geholt haben? Die Prosa von IV, 3 soll häufig an religiöse Lyrik erinnern (99). Das ist D. — auch für die Bezeichnung der Nacht — weit eher zuzugeben als die Ableitung von Anaxagoras, zumal bekanntlich die Theogonien des Hesiod, des Epimenides, des Akusilaos u. A. die Nacht als eins der ersten Urwesen entstehen lassen[1]).

[1]) Ueber die wichtige Stellung der Nacht bei den Orphikern vgl. O. Kern, Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 173 ff. Susemihl, De Theogoniae

Man darf wohl voraussetzen und kann es ja aus den xenophontischen Schriften beweisen, dass Xenophon zu dem folgenden § 5. zu der Erkenntniss, dass die Götter die Jahreszeiten, Wasser und Feuer zum Besten der Nahrung u. dgl. gegeben, nicht gerade die Vorlage eines Physiologen benöthigte, der vermuthlich die Elemente Wasser und Feuer in der Welt noch ganz anders zu verwerthen wusste als gerade zum Regenwasser, zur Speisenmischung, zum Schutz gegen Kälte u. dgl. Wenn Betrachtungen über den Nutzen des Feuers, über die Maasse der Tages- und Jahreszeiten als göttliche Veranstaltungen durchaus von Diogenes oder Anaxagoras stammen sollen, so sind diese vielleicht auch die Schöpfer der Prometheus- und Phaëtonsage gewesen! —

Wenn sowohl das theistische wie das anthropocentrische Moment volksthümlich und xenophontisch ist und Xenophon alles Physikalische unterdrückt hat, was bleibt denn übrig, das auf eine kosmologische Vorlage deutet? Die Disposition, antwortet Dümmler[1]). Aber welch' lächerliche Kosmologie muss es sein, die erst die Gestirne und die Tageszeiten erklärt, dann die Jahreszeiten, hierauf die Elemente — die Jahreszeiten vor den Grundstoffen! die Gestirne vor dem Feuer! — und dann wieder die Jahreszeiten! Oder war Xenophon so gründlich, zwei Vorlagen zu benützen, eine von anaxagoreischem Charakter, den D. für die §§ 3. 4. 8 f. in Anspruch nimmt, und eine diogenische, die für § 5 ff. gelten soll? Wo bleibt dann aber die dem Xenophon wirklich zugewiesene kynische Vorlage, die beides vereinigen soll? Ferner wird vor dem Feuer das Wasser erwähnt, das sowohl bei Anaxagoras wie bei Diogenes erst ein abgeleitetes ist. Und vor dem Wasser die Erde! Wer ist der Physiologe, der die Erde so vorangestellt hätte? Vor der Erde noch die Gestirne, während gerade Anaxagoras die Gestirne als Steine erst von der Erde sich losreissen liess, bevor sie im Aether glühend wurden. Wo aber bleibt das allmächtige Urprincip des Diogenes, der ja die von den Elementen handelnden Paragraphen beherrschen soll: die Luft? „Die Luft hat Xenophon unterdrückt; dieser war jedenfalls in der Vorlage eine so hervorragende Stellung zugewiesen, dass Xenophon sich vor dem Vorwurf des Meteorosophisten fürchtete" (S. 100). Aber die ganze Disposition erklärt sich ja

---

Orphicae forma antiquissima, Greifswald 1890, setzt als älteste orphische Theogonie eine Dichtung voraus, welche die Nacht zum Anfang aller Dinge macht.

[1]) S. 107.

so viel einfacher ohne kosmologische Vorlage! Dass dem Xenophon bei Betrachtung der Welteinrichtungen erst die Sonne und nicht die Nahrung einfällt, ist nicht merkwürdig. Jede Mythologie bezeugt es auch, dass die Sonne und der Wechsel von Tag und Nacht (§ 3) das naiv reflectirende Gemüth am ersten und stärksten beschäftigen. Die Luft als menschliches Bedürfniss zu nennen und gar am Anfang zu citiren, das hätte allerdings ein tieferes naturphilosophisches Räsonnement verrathen, während die Bedeutung des Lichts für den Menschen durch den Gegensatz der Nacht auch dem blödesten Intellect einleuchtet. Die Vorstellung der Nacht ruft die leuchtenden Sterne herbei, die auch die Stunden der Nacht weisen, den Mond, der auch die Monate bestimmt (§ 4). Den Monaten associiren sich naturgemäss die Jahreszeiten, die für den Gewinn der Nahrung wichtig sind (§ 5). Für diese ist namentlich auch das Wasser von Bedeutung (§ 6). Andererseits ist als Mittel, den Verhältnissen der Tages- und Jahreszeiten sich anzupassen, das Feuer nöthig, mit dessen weiterer Anwendung die menschlichen Bedürfnisse auch schon einen höheren Schwung nehmen. Dass das Feuer, dem die Physiologen eine weit frühere Rolle zuweisen, hier zuletzt genannt wird, ist ganz im Geiste der volksthümlichen, dichtenden Anschauung, die im Feuer den Ausdruck der menschlichen Cultur sieht. Uebrigens wird auch das Wasser nicht im kosmischen Sinne, sondern in seiner irdisch-menschlichen Bedeutung erwähnt. Das vor Kälte schützende Feuer lässt nochmals an die Jahreszeiten denken, die doch aus Rücksicht für die Menschen alle Extreme vermeiden (8 f.). Ob Xenophon zu dieser Beobachtung erst die anaxagoreische Lehre von der ἔγκλισις und ἐπίκλισις nöthig hatte? Jedenfalls sahen wir, dass ihn die Uebergänge der Jahreszeiten auch ohne „Vorlage" beschäftigt haben[1]), und merkwürdig bleibt es, dass er die hier gerade activ-theistische Wendung des Anaxagoras (ἐξ αὐτομάτου Plac. II, 8, 1) nicht benützt hat, sondern objectiv von der Sonnenbahn redet, deren sonstige Erklärung ihn gar nicht interessirt. Woraus schliesst denn D., dass Anaxagoras die ἔγκλισις im Sinne einer anthropocentrischen Teleologie erklärt habe? (103 ff.)[2]). Von den beiden Stellen über diese Lehre erwähnt die des Diog. Laërtius gar nicht die lebenden Wesen, die andere (Plac.) besagt, dass nach der Einrichtung des Kosmos

---

[1]) Vgl. oben S. 142.

[2]) Vgl. hier gegen Dümmler auch Heinze a. a. O. S. 37 f.

und der Entstehung der lebenden Wesen die *ἔγκλισις* eingetreten sei; aber das heisst doch nur, dass sie chronologisch erst nach gänzlicher Vollendung der Schöpfung anzunehmen sei, und wenn dies Ereigniss *ἐξ αὐτομάτου* geschehen sein soll, so liegt auch darin noch keine anthropocentrische Beziehung, sondern nur der Verzicht auf jegliche Erklärung. Selbst wenn aber das von dem Berichterstatter „ohne Zweifel in eigenem Namen“ (Zeller I[4], 243, 3; Heinze 38) hinzugefügte: *ἴσως ὑπὸ προνοίας, ἵνα ἃ μὲν ἀοίκητα γένηται ἃ δὲ οἰκητὰ μέρη τοῦ κόσμου κατὰ ψῦξιν καὶ ἐκπύρωσιν καὶ εὐκρασίαν* von Anaxagoras herrühren sollte, so ist ja auch damit durchaus keine freundliche Rücksichtnahme auf die Menschen, keine anthropocentrische Teleologie gegeben. Aber wenn D. kein Zeugniss für die teleologische Erklärung der *τροπαὶ ἡλίου* bei Anaxagoras anführen kann, so lässt sich ein entschiedenes Zeugniss dagegen anführen. Was will Plato aus dem Werk des Anaxagoras erfahren? *καὶ δὴ καὶ περὶ ἡλίου οὕτω παρεσκευάσμην, ὡσαύτως πευσόμενος, καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, τάχους τε πέρι πρὸς ἄλληλα καὶ τροπῶν καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων, πῇ ποτὲ ταῦτ᾽ ἄμεινόν ἐστιν ἕκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἃ πάσχει* (Phaed. 97 E 98 A), und er wird in dieser Hoffnung bekanntlich schmählich betrogen (98 B C).

Auch die Abstraction, dass die Thiere zum Nutzen für die Menschen da sind (§ 10), ist wohl für einen theoretisirenden Landmann, Reiter und Jäger nicht erst aus Büchern zu holen, zumal die Details so gut xenophontisch sind[1]). Ausserdem hatte Anaxagoras gar nicht gelehrt, dass die Thiere der Menschen wegen da sind, sondern nach der von D. (S. 108) citirten Stelle (Plut. de fort. c. 3) nur auf den Contrast geachtet, dass wir die doch schnelleren und stärkeren Thiere durch unsere Klugheit etc. uns dienstbar machen[2]), eine Pointe, die bei Xenophon nur Euthydemos nebensächlich berührt. Welche Wahrscheinlichkeit D.'s Erklärung der xenophontischen Bemerkung über den aufrechten Gang des Menschen für sich hat, bleibe dem Urtheil jedes Einzelnen überlassen: „Wenn er I, 4, 11 als Vorzug der

---

[1]) Vgl. oben S. 142 ff. Soll übrigens der berühmte sophokleische Chorgesang *πολλὰ τὰ δεινὰ* etc., der mit den Mem. weit mehr Berührungspunkte hat und ebenso für das Primat des Menschen Besiegung, Zähmung, Benützung der Thiere, Sprache, Denkkraft, Recht, Schutz gegen Kälte, Heilung der Krankheiten nennt, auch anaxagoreisch sein?

[2]) Vgl. Heinze S. 38: „Von einer natürlichen Zweckmässigkeit ist nicht die Rede.“

ὀρθότης rühmt, dass sie *τὰ ὕπερθεν μᾶλλον ὁρᾶσθαι* lässt, so denkt man unwillkürlich an die Verwandtschaft mit dem göttlichen Aether, und wenn er ebenda hervorhebt, dass der Mensch durch die aufrechte Haltung *ἧττον κακοπαθεῖ* als die anderen Organismen, welche mit Gesicht, Gehör und Mund versehen sind[1]), so erklärt sich das von dem diogenischen Dogma aus, dass das Stocken der Luft, welche durch die Sinnesorgane in die Adern dringt, die Ursache der Krankheiten ist und dass diese Ursache natürlich bei den dicke Luft athmenden Thieren weit häufiger ist" (S. 119). Wie hätte wohl Xenophon den aufrechten Gang der Menschen, der übrigens auch Plat. Symp. 190 A in dem wohl älteren Mythus wie selbstverständlich erwähnt wird, als Vorzug nach D. begründen sollen, wenn er keine Kosmologie, sondern seine naive Erfahrung befragt hätte? Selbst die anderslautenden Andeutungen des Aristoteles über diesen Punkt: *ὄψις εἰς τὸ ἔμπροσθεν . . προορᾶν δὲ δεῖ ἐφ' ὃ ἡ κίνησις* (Part. anim. 656 b), die doch nichts von Aether und Seelenluft wissen, hätten den Fingerzeig zu einer natürlicheren Erklärung geben sollen.

Dass die Menschen vor den Thieren die Hände voraushaben (I, 4. 10. 14), auch diese Erkenntniss soll Xenophon erst dem Anaxagoras verdanken (S. 108. 118). Aber Xenophon gibt dieser Erscheinung ja gerade nicht jene absolute, materialistische, nicht teleologische Bedeutung, die für Anaxagoras charakteristisch ist und ihm den Tadel des Aristoteles zugezogen hat[2]). Er nennt sie gar nicht die Ursache der geistigen Ueberlegenheit des

---

[1]) „Als — welche" hat Dümmler eingefügt. Ueberliefert sind nur die Worte *καὶ ὄψιν καὶ ἀκοὴν καὶ στόμα ἐνεποίησαν*, die allerdings bei der Betrachtung der menschlichen Ueberlegenheit wenig angebracht sind. Man könnte sie durch Xenophon's nachlässige Redaction erklären. Oder sie sind vielleicht nur der Vollständigkeit wegen genannt, da hier die ganze körperliche und geistige Erschaffung des Menschen gewissermaassen im Sinne einer Prometheusdichtung erzählt wird. Schenkl streicht *ἐνεποίησαν* und bezieht die Accusative auf *ἧττον κακοπαθεῖν*, und wenigstens den menschlichen Augen ist dieser Vorzug ja durch Lider, Brauen, Wimpern gesichert. Liegt vielleicht doch eine Rücksichtnahme auf die menschliche Ueberlegenheit darin, dass gerade der (bei den Hunden schärfere) Geruch nicht erwähnt ist? Uebrigens sind die Worte von den Meisten (Dindorf, Breitenbach etc.) für unecht erklärt worden. Alles hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich als D.'s textliche Behandlung der Worte, die erst aus seiner phantastischen Auffassung der ganzen Stelle hervorgeht.

[2]) Vgl. Heinze S. 39.

Menschen, sondern stellt die letztere selbständig daneben. Und wenn D. behauptet, Xenophon habe die Verbesserung wahrscheinlich bei Diogenes schon vorgefunden, so ist dies eine sehr kühne Hypothese. Wir wollen nicht das Schweigen des Aristoteles betonen. Auch nicht, dass wir oben (S. 144) sahen, wie natürlich sich dieselbe Beobachtung bei Xenophon auch sonst äussert. Aber ist denn nicht die xenophontische Erklärung die naivere, einfachere, populär einleuchtende, die doch wohl einmal mit der höheren Erkenntniss des Aristoteles übereinstimmen darf? Ausserdem wissen wir ja, dass Diogenes Durchgang und Beschaffenheit der Luft als die Ursache der geistigen Ueberlegenheit des Menschen statuirt hat. Wie mag es wohl die Vorlage ermöglicht haben, die beiden gleich absoluten, in ihrem materialistischen Charakter entgegengesetzten Erklärungen des Anaxagoras und Diogenes zu vereinigen resp. hier gleich hinter einander zu erwähnen und ausserdem noch den geistigen Vorzug der Menschen, der gerade erklärt werden sollte, seinen eigenen Ursachen zu coordiniren?

Für den hierauf erwähnten Vorzug der Sprache (I, 4, 12. IV, 3, 12) bieten weder Anaxagoras noch Diogenes einen Anhaltspunkt.

Die Bemerkung über die *ἀφροδισίων ἡδοναί* muss sich von D. 1. eine Versetzung in die Nähe von § 7 gefallen lassen, wo aber gar nicht von den Vorzügen der Menschen vor den Thieren die Rede ist. 2. kann er dafür nur eine Protagorasstelle anführen, die natürlich nichts für Anaxagoras oder Diogenes beweist und die 3. gedanklich gar keine Verwandtschaft mit unserer Stelle hat, an einem Punkte höchstens das Entgegengesetzte bezeugt. Denn wenn man überhaupt den Plat. Protag. 321 B ja nur für die Thiere erwähnten Gegensatz der *πολυγονία* und *ὀλιγογονία* auf die Menschen anwenden will, so würde für sie, da sie ja im wirklichen, gegebenen Zustand mächtiger sind als die Thiere, nach dem dort genannten Grunde die letztere gelten, während I, 4, 12 nach D. die *πολυγονία* bezeugt ist. Und glaubt D. wirklich, dass Xenophon oder Anaxagoras oder Protagoras die *πολυγονία* bei den Menschen als thatsächlich behauptet haben? Vgl. übrigens unsere obige Erklärung der Stelle (S. 145).

Für die I, 4, 13. IV, 3, 11 erwähnten Vorzüge weiss D. bei der *μνήμη* und dem *λογισμός* eine Analogie von den beiden ionischen Philosophen beizubringen: sie behaupten nämlich auch, dass die Menschen klüger und gedächtnissreicher seien als die Thiere. Die Früheren hatten doch kaum das Umgekehrte ge-

glaubt. Dabei behaupten jene es nur comparativ, nicht positiv absolut, was doch jedenfalls markanter gewesen wäre. Aber das Verdienst des Diogenes besteht ja gar nicht darin, dass er z. B. das bessere Gedächtniss des Menschen gegenüber den Thieren entdeckt hat, sondern dass er in der Besonderheit des Luftdurchganges dafür eine physikalische Erklärung gebracht hat, von der aber wieder Xenophon nichts weiss.

Die Betonung des Gottesbewusstseins als Vorzug des Menschen (I, 4, 13) soll zurückgehen auf Diogenes' Behauptung, dass der Mensch Antheil habe an dem Weltprincip der göttlichen Luft (S. 120). Aber alle Erscheinungen, auch die Thiere sollen ja an der göttlichen Luft Antheil haben, und der principiell comparativistische Diogenes ist ein schlechter Gewährsmann für so absolut (vgl. I, 4, 13) behauptete Vorzüge. Dann aber gehört ja dazu, wie D. eingesteht, noch die Voraussetzung, dass Gleiches von Gleichem erkannt wird. Doch D. schreibt dem Diogenes ja S. 109 den Satz zu: *μάλιστα ἐμφαίνεσθαι τὸ ἐναντίον χρῶμα.* Selbst wenn Diogenes hierin sich widersprechen sollte, gilt doch der Satz vom Entsprechen des Gleichen nur für die *αἴσθησις*. Oder sollte Diogenes behauptet haben, dass man nur Gleiches denken könne? Sein Meister Anaxagoras wenigstens weiss hier zu scheiden.

Weiter soll auf Diogenes und Anaxagoras zurückgehen die Lobpreisung der menschlichen Sinne, die so brauchbar eingerichtet seien, Alles wahrzunehmen (*δι' ὧν αἰσθάνονται ἕκαστα* I, 4, 5 *αἰσθήσεις ἁρμοττούσας εἰς ἕκαστα δι' ὧν ἀπολαύομεν πάντων τῶν ἀγαθῶν* IV, 3, 11). Aber das sagt ja weder Anaxagoras noch Diogenes. Beide behaupten vielmehr, dass die Sinne nicht Alles, sondern nur das Entgegengesetzte (resp. Gleiche) wahrnehmen. Statt der theistischen Zurückführung haben sie natürlich eine physikalische. Namentlich bei Anaxagoras, von dem Diogenes nach D.'s Zugeständniss sehr abhängig ist, geht durch die Besprechung der menschlichen Sinne kein so kindlich optimistischer, sondern im Gegentheil ein auffallend pessimistischer Zug. Er klagt, dass die Sinne so Vieles überhaupt nicht wahrnehmen lassen und, was sie bieten, schwach und unvollkommen bieten, und dass alle Wahrnehmungen *μετὰ λύπης* geschehen! Was bleibt also Xenophon und der ionischen Philosophie gemeinsam? Der Gedanke, dass man durch die Augen sieht und durch die Ohren hört.

Die xenophontische Auffassung der menschlichen Gestalt

vom praktisch-ästhetischen Gesichtspunkt (I, 4, 6) kann D. bei Diogenes etc. nicht nachweisen, ebensowenig die Betonung von Sprache und Recht, des *ἔρως τοῦ ζῆν* etc. (I, 4, 7. IV, 3, 12).

Die Freude darüber, dass die Ohren niemals voll werden (I, 4, 6), steht in gar keinem Zusammenhang zu der Abhängigkeit der Sinneswahrnehmungen vom Durchgang der Luft bei Diogenes (S. 113 f.), womit höchstens im entgegengesetzten Sinne eine Beschränkung der Wahrnehmungskraft ausgesprochen ist, und diese beschränkende Tendenz treibt ja Diogenes sogar zu dem Irrthum der Leugnung unbewusster Wahrnehmungen, vgl. Theophr. de sensu § 42, eine Stelle, die D. erst recht nicht für sich citiren durfte.

Der Schluss, dass, wie der menschliche Körper Theile von allen grossen Elementen enthalte, so auch der Geist nicht bloss im Menschen enthalten sein könne, dieser Schluss kann nicht anaxagoreisch sein, da, wie D. selbst andeutet (S. 110), Anaxagoras gerade den Geist ausnimmt von dem Satze: *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι.* Uebrigens ist zu diesem Satze von Xenophon's Zusammensetzung des menschlichen Körpers aus den Elementen noch ein weiter Schritt. Ausserdem sind gerade dem Anaxagoras die *γῆ*, das *ὑγρόν* und die anderen *μεγάλα ὄντα* (I, 4, 8) nicht elementar (wie dem Empedokles), sondern Mischungen aus verschiedenartigsten Theilchen (Aristot. de Coelo III, 3. de gen. et corr. I, 1).

Der Hauptgedanke des Beweises für die Existenz des Unsichtbaren (I, 4, 8. IV, 3, 13) soll von Anaxagoras stammen. Kann D. nachweisen, dass bereits Sophokles, dem jener Gedanke „schon geläufig" sein soll (S. 122), von Anaxagoras beeinflusst wurde?

Der Satz *καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων* verträgt sich sehr schlecht gerade mit der ost-ionischen Physik, für die D. im Gegensatz zur pythagoreischen und eleatischen Philosophie eine ausgesprochene Vorliebe zeigt. Den anaximandrischen Satz, dass Alles vergehen und Busse zahlen müsse, hatte der von D. hier mehrfach in Anspruch genommene Pessimist Heraklit zu seinem *πάντα ῥεῖ* gesteigert und auch der letzte grosse Ionier Diogenes, den ja D. gerade am meisten für Xenophon fruchtbar sein lässt, hatte den Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung gelehrt und nach

unseren Zeugnissen die Austrocknung des Meeres und das derzeitige Weltende geweissagt.

Im Folgenden soll sich die Vertrautheit mit Diogenes in dem Ausdruck *τοῦ θείου μετέχει* verrathen (*ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει* IV, 3, 14). Aber einerseits hat bei Diogenes nicht bloss die Menschenseele, sondern auch alles physische Sein Antheil am Göttlichen, andererseits bringt den xenophontischen Gedanken viel eher in dem von D. selbst früher (S. 119) beigebrachten Citat Protagoras, der ihn doch nicht von Diogenes empfangen, zum Ausdruck: *Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν* (Prot. 322 A).

Die merkwürdige Bezeichnung für Blitz und Winde *ὑπηρέται τῶν θεῶν*, IV, 3, 14, die gerade am meisten einer Erklärung bedurft hätte, passt wohl am wenigsten zur ionischen Physik. D. trennt nun 1. willkürlich die beiden als Beispiele gebrachten Erscheinungen und bringt die Winde mit dem folgenden Beispiel der Seele zusammen, überträgt 2. das nur von der Seele geltende Prädicat *τοῦ θείου μετέχει* auf den Wind und identificirt 3. das *θεῖον* mit dem Aether. Und was bringt er hierbei heraus? Dass dann Seele und Wind nicht mehr wie bei Xenophon Gleichnisse sind für die unsichtbare Gottheit, sondern wie bei Diogenes identisch mit ihr. Aber der ganze Sinn und Werth der xenophontischen Vergleichung besteht ja darin, dass sie einen Analogieschluss ergibt. Wenn die Analogie Identität wird, erscheint der ganze Beweis ja gegenstandslos und lächerlich. Was soll auch in der Vorlage gestanden haben, das dem xenophontischen Beweis für die Existenz der Götter entspräche? Der Beweis für die Existenz der Luft? — Oder der Beweis für die Identität der Luft mit dem Göttlichen? Den wird wohl Diogenes nicht erbracht haben, sondern er nannte einfach die als das mächtigste Princip erwiesene Luft göttlich. Wie wohl den frommen Xenophon die Identificirung der Luft mit der Gottheit angemuthet haben mag! Welche einfacheren Beispiele liessen sich für die Wirksamkeit des Unsichtbaren anführen als Seele und Wind? Die Reflexion über die unsichtbare Seele ist ja auch den rohesten Völkern stets durch das Phänomen des Todes nahegelegt. Charakteristisch für Xenophon's naive Argumentation ist es, dass er neben den wirklich unsichtbaren Erscheinungen auch zwei andere anführt, bei denen die Sichtbarkeit beschränkt

ist: Sonne und Blitz. Das erste Beispiel von der Sonne, das vom xenophontischen Sokrates gerade in der Argumentation gegen Anaxagoras (IV, 7, 7) verwerthet wird, erwähnt D. nicht. Für das Beispiel vom Blitz muss er statt an die jüngeren Ionier an Heraklit appelliren. Ὁρᾶται δὲ οὔτ' ἐπιὼν, heisst es bei Xenophon, οὔτε ἐγκατασκήψας οὔτ' ἀπιών. „Das ist ja gar nicht wahr. — Ich erkläre mir den Irrthum so, dass in Xenophon's Vorlage der göttliche Aether, welcher auch die menschliche Seele bildet, mit dem Urfeuer Heraklit's identificirt war; dies selbst ist unsichtbar, aber es offenbart seine Existenz furchtbar im Gewitter" (S. 123). Aber wenige Zeilen früher hiess ja in der Vorlage die Luft das θεῖον und auch die Seele ward der Luft gleichgesetzt. Soll nun der heraklitische oder der diogenische Standpunkt der Vorlage gelten? Wenn der unsichtbare κεραυνός hier „nicht der gewöhnliche Blitz" sein soll, sondern schon als das göttliche Princip erklärt wird, so lautet der xenophontische Beweis ähnlich wie oben: wie das unsichtbare göttliche Urfeuer existirt, so existirt das göttliche Urfeuer. Viel einfacher erklärt sich der ungeschickte xenophontische Ausdruck, wenn er besagt, dass der Blitz nur als abgerissene Erscheinung wahrgenommen wird, bei der man weder das Kommen vorher noch das Gehen nach dem Act des Einschlagens beobachten kann[1]), schon weil Alles, wie es vorher § 13 heisst, θᾶττον δὲ νοήματος geschieht.

Wenn hier aus der Mischung der Elemente im Körper auf die Allgegenwart des νοῦς geschlossen wird, so scheint dies, wie D. selbst zugesteht (110), den Beschränkungen des νοῦς bei Anaxagoras zu widersprechen. Wenn also die xenophontischen Ausdrücke mehr nach der pantheistischen Auffassung hinneigen, so sind sie doch für den diogenischen Hylozoismus wieder viel zu theistisch gehalten. Die Götter werden ausdrücklich vom Menschen getrennt, mit dem sie nur verglichen werden. Die Allgegenwart der Götter, deren weitreichendes Auge jede Sünde schaut (I, 4, 17 ff.), hat doch herzlich wenig mit der allherrschenden Luft des Diogenes zu thun.

Dass endlich D. ohne directes Zeugniss sogar die Betonung der Mantik nicht der Selbständigkeit Xenophon's, sondern der ionischen Kosmologie[2]) zuweist (128 f.), können wir nach den

---

[1]) Vgl. Zeller, Archiv IV, 128, 1.

[2]) wo sie „den stehenden Schluss" bilden soll, was in beiden Capiteln nicht zutrifft.

früheren Erörterungen über Xenophon's Stellung zur Mantik wohl übergehen. Erwähnt sei nur, dass Anaxagoras Wundern und Vorbedeutungen eine natürliche Deutung gegeben hat. Heinze citirt mit Recht als charakteristisch Plut. Perikl. 6, wo Anaxagoras als *φυσικός*, der — hier zur Erklärung eines einhörnigen Widderkopfes — auf die wirkenden Ursachen ausgeht, dem *μάντις* Lampon gegenübertritt, welcher das *τέλος* im Auge hat. Nach derselben Stelle soll auch Perikles durch Anaxagoras den Aberglauben überwunden haben, den das Staunen über die Erscheinungen am Himmel und die Furcht vor dem Göttlichen bei Unwissenden erzeuge, woraus hervorgeht, dass Anaxagoras übernatürliche Mächte bei der Erklärung der Welt fernhielt[1]).

Schade nur, dass sich für die zur Cultusfrömmigkeit ermahnenden Schlussparagraphen beider Capitel (I, 4, 18 f. IV, 3, 15—18) nicht auch Analogien aus der ionischen Kosmologie nachweisen lassen! Dass der hylozoistische Abschluss, den D. im Sinne des Diogenes dichtet (124), „grossartiger" gewesen wäre „als die xenophontische Erbauungspredigt", ist zuzugeben. Aber „folgerichtiger" wäre er nicht gewesen; denn die ganze Tendenz des Capitels (IV, 3) geht ja dahin, die Wohlthaten der Götter zu schildern, die durch Frömmigkeit erwidert und angeregt werden sollen, eine Tendenz, die doch mit ionischer Kosmologie am wenigsten zu thun hat. Kein verführerisches Argument kann uns blind machen gegen die Thatsache, dass die hier gegebene theistische und anthropocentrisch-utilistische Erklärungsweise der physikalischen Auffassung, die der ionischen Kosmologie doch stets Regel geblieben, geradezu Hohn spricht. Euthydemos meint gar, dass die Götter n i c h t s A n d e r e s thun als für die Menschen sorgen (IV, 3, 9), und „Sokrates" widerspricht nicht nur nicht, sondern widerlegt sogar den Einwand dagegen.

Die etwas abweichende Tendenz von I, 4 wird in den §§ 3. 4 ausgesprochen, die D. gar nicht erwähnt. Kann er etwa den für die ganze dortige Auffassung grundlegenden u r s o k r a t i s c h e n Vergleich mit den Künstlern auch der ionischen Kosmologie zuschreiben?

S. 162 kommt D. nach Einführung der kynischen Quelle noch einmal auf die Gottesanschauung in IV, 3 zurück: „Die untergeordneten Götter Xenophon's, welche uns dienen, würden dann etwa die drei Elemente sein, deren Wohlthaten vorher

[1]) Heinze a. a. O. S. 40.

hervorgehoben worden sind.“ Die untergeordneten Götter, welche uns dienen, — in diesem Ausdruck vermischt D. zwei verschiedene Stellen und Begriffe Xenophon's. „Untergeordnet“ und „dienend“ werden IV, 3, 14 Blitz und Winde genannt. Aber sie dienen nicht uns, sondern — den Göttern (*ὑπηρέται θεῶν*). Sollen Blitz und Winde die oben (§ 5—7) hervorgehobenen drei Elemente sein? Dann fehlen Wasser und Erde, und die Winde müssen ausscheiden. Ausserdem verdienen doch mindestens die beiden erstgenannten nicht das xenophontische Prädicat: *ἀφανεῖς ὄντας*. Sollen aber die Elemente mit den § 13 genannten *ἄλλοι θεοὶ τἀγαθὰ διδόντες* identisch sein, so sind 1. diese der kosmischen Gottheit dort nicht als Diener untergeordnet, sondern coordinirt; 2. passt auf die Elemente gar nicht, dass soeben § 13 von der Verehrung dieser Götter, die nach § 12 gerade als *ἀγαθόν* die Mantik verliehen haben, die Rede war, und noch weniger passt 3., wenn es von diesen Göttern hier (§ 13) heisst, dass man nicht ihre Gestalt, sondern nur ihre Werke sieht und dass sie keine ihrer Gaben *εἰς τοὐμφανὲς ὄντες διδόασι*. — Dies ist, soviel ich sehe, bei D. die einzige specielle Auseinandersetzung zwischen den von ihm angenommenen jüngeren Quellen (Prodikos, Antisthenes) und dem xenophontischen Text.

Dümmler's Hypothesen, vermöge deren er den Prodikos und Antisthenes zu Kosmologen und Teleologen macht, welche die Weisheit des Anaxagoras und Diogenes in die Vorlage des Xenophon überleiten, können, wie gesagt, hier nicht erörtert werden. Erwähnt sei nur, dass D. den Identitätsnachweis für Prodikos namentlich aus Aristophanes erbringen will[1]). Was würde er wohl sagen, wenn Jemand die Charakteristik der sokratischen Philosophie aus Aristophanes schöpfen wollte?

---

[1]) S. 128 f. 157 f. Die in den „Vögeln“ zu Prodikos in Beziehung gebrachte Weisheit handelt nach D.'s eigenem Citat (V. 688 ff.) von der Natur der Vögel, der Entstehung der Götter, der Flüsse, des Erebos und des Chaos, ist also weder im Sinne der ionischen Kosmologie noch im Sinne der xenophontischen Teleologie zu nehmen, mit der sie keinen einzigen Punkt gemein hat, sondern entspricht ganz der theogonischen Dichtung. Die weit später erwähnte Weisheit von der Ordnung der Jahreszeiten und der Mantik liegt doch für die „Vögel“ nahe genug, dass man nicht an eine gemeinsame Quelle denken muss mit der xenophontischen Teleologie, die ausserdem beide Punkte gar nicht, wie D. behauptet, am Anfang resp. Schluss erwähnt. Uebrigens citirt D. in ähnlicher Weise mehrfach den Aristophanes als Quelle für Diogenes.

Aber D. legt selbst ja verschiedene andere Möglichkeiten nahe, die xenophontische Teleologie zu erklären. Er hält eine kosmologische Speculation des historischen Sokrates nicht für ausgeschlossen und meint, dass dieser, wenn er dogmatisirte, wahrscheinlich eher sich in der Weise des Antisthenes an die ostionische Physik anlehnte (156). An anderer Stelle legt er Werth darauf, dass Sokrates wie Antisthenes des Prodikos Schüler gewesen sei [1]). Damit ist ja die Möglichkeit zugegeben, dass Xenophon gar keine fremde Vorlage benöthigt, sondern einfach die kosmologische Lehre des echten Sokrates berichtet hat. Weiter citirt D. nicht nur Heraklit, wo er von den jüngeren Ioniern abweicht (z. B. S. 123), sondern er bringt auch öfter Parallelen aus der Lehre des von Anaxagoras und Diogenes unabhängigen Protagoras (119, 121, 238, 279), um zu beweisen, dass die von Xenophon berichteten Anschauungen im 5. Jahrhundert nicht vereinzelt dastehen. Und zu demselben Zweck, um die Popularität der teleologischen Gedanken beider Capitel zu kennzeichnen, citirt er oft die dramatischen Dichter, namentlich Aristophanes (115 f., 128 f. etc.) und Euripides (100 f., 278 f.). Endlich gedenkt er auch theogonischer, orphischer Einwirkungen (99. 102. Anh. II).

Wir wollen gar nicht die Zahl der von D. gebotenen Möglichkeiten vermehren. Höchstens ist noch zu sagen, dass wohl auch die namentlich von der pythagoreischen Philosophie verarbeitete Anschauung von den ewigen, harmonischen kosmischen Einrichtungen (IV, 3, 13. I, 4, 8) sich sozusagen bereits mit dem Zeitgeist verschmolzen haben muss. Xenophon's naiver Optimismus that hier sein Uebriges. Im historisch-kritischen Eifer, die geistigen Prioritätsrechte der Individuen zu fixiren, werden wir nur zu leicht casuistisch und vergessen die gewaltige Macht der socialen Strömung im geistigen Leben, welche die Grossen beraubt und die Kleinen bereichert. Wie viele stehen heute im Bannkreis darwinistischer Anschauung, die nie eine Zeile ihres Meisters gelesen haben? Warum sollten nicht auch für Xenophon's Ohr die Dramatiker manch' fremde Weisheit auf der Bühne verkündet haben? Und warum sollte jener bei seinem Aufenthalt in der Heimath des Heraklit und Anaxagoras taub geblieben sein gegen jegliche fremde Anregung, die ihm z. B. im Verkehr mit dem ephesischen Priester Megabyzos (Anab. V, 3) leicht und natürlich

---

[1]) S. 274 f.

geboten sein konnte? — Neben solchen allgemeinen in der Atmosphäre der Zeit liegenden, dem Athener und dem vielgereisten Xenophon leicht entgegenkommenden philosophischen Anregungen, die wir aber, nach den Früchten zu urtheilen, nicht sonderlich hoch anzuschlagen brauchen, nehmen wir wesentlich drei Quellen der xenophontischen Teleologie an. Zwei sind in der früheren Erörterung aufgezeigt worden: Xenophon's individuelle Erfahrung und Anschauung und die Philosophie des Sokrates, der mindestens das Princip einer künstlerischen Intelligenz in der Weltordnung erfasst haben muss. Hierzu gesellt sich drittens die religiöse Dichtung, auf die schon Ausdrücke wie *ἀσαφεστέρα νύξ* (IV, 3, 4), *ὑπηρέται θεῶν* (IV 3, 14), *δημιουργός* (I, 4, 9) weisen. Von der Lehre über die Unsterblichkeit der Seele, welche auch nach Zeller (I, 53 ff.[4]) aus diesem Kreise erst in die Philosophie übergeflossen sein soll, ist ja der Weg nicht mehr weit zur Lehre von der Einheit dieser unsterblichen Seele mit dem Göttlichen, mit den *ἀθάνατοι θεοί* (vgl. I, 4, 8. IV, 3, 14). Damit hängt naturgemäss der dem Xenophon und den Mystikern gemeinsame moralisirende Aufblick zur Transcendenz zusammen, während zugleich die beiderseitigen Anschauungen auch nicht der pantheistischen Ansätze entbehren[1]). Und noch eine letzte Uebereinstimmung wird bald zu erwähnen sein.

Was wir aber entschieden als Quelle der xenophontischen Teleologie bestreiten, ist eine directe, auf Anaxagoras und Diogenes zurückgehende kosmologische Vorlage. Was ist es denn, das die xenophontische Teleologie gerade mit diesen beiden Denkern gemein haben soll? Erstens die Anerkennung eines noëtischen, ordnenden Elements im Kosmos, das Beide, sei es als besonderes Princip, sei es als Attribut des Urprincips anerkannten. Aber gerade dieser Gedanke kommt ja in der von Sokrates im Kosmos angenommenen künstlerischen Intelligenz in

---

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. Dass die Teleologie des Xenophon gleich der religiösen Dichtung offenbar die Vorstellung von der Einheit der Welt voraussetzt, sei desshalb nicht betont, weil Beide damit nur auf dem Boden der homerischen und volksthümlichen Anschauung stehen, den wesentlich die Kosmologen verlassen haben. Ueber pantheistische Neigungen schon bei Dichtern des 5. Jahrhunderts vgl. Zeller II, 1, 20. — Den xenophontischen *μεγάλα ὄντα*, Erde, Wasser, Feuer (I, 4, 8. IV, 3, 5—7) hat übrigens auch die Kosmogonie des Pherekydes in der Weltschöpfung eine primäre Rolle zugewiesen.

höher entwickelter, entschiedenerer Form zum Ausdruck, und es ist anzunehmen, dass eher Sokrates von jenen Denkern irgendwie beeinflusst worden sei und dass Xenophon eher die bessere Weisheit des nahen, hier vorgeführten Sokrates als die schlechtere der fernen Ionier sich zum Vorbild genommen; aber diese sind als Quellen für Xenophon desshalb gänzlich ungeeignet, weil ihre rein physikalische Methode von aller praktischen Teleologie meilenfern ist. Auch bei Anaxagoras wird der *νοῦς* als erklärendes Princip nur aus Verlegenheit, nur ausnahmsweise, nur, wie D. selbst sagt, als deus ex machina herbeigerufen; aber auch dann nicht im Sinne einer ethisch-utilistischen Teleologie. Vielmehr sagt Plato, dass Anaxagoras zwar den Geist als *διακοσμῶν* hinstelle, aber nicht vom Gesichtspunkt des *τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον* (Phaed. 97 ff.), dass er den Geist nur wie eine mechanische, nicht als eine teleologische Ursache, d. h. nicht vom Standpunkt allgemeiner, geschweige anthropocentrischer, ethischer, utilistischer Zwecke wirksam sein lasse. In der gesammten vorsokratischen Philosophie lassen sich vielleicht mit Ausnahme des Anaximander und Anaximenes nicht zwei Denker nennen, deren Interessen so rein physikalische gewesen, von denen sich so geringe Spuren ethisch-praktischer Lehren überliefert finden, wie gerade diejenigen, welche D. als die Schöpfer der krass utilistischen, ethischen Teleologie des Xenophon nennt[1]).

Der zweite Punkt der Uebereinstimmung zwischen den beiden Capiteln der Memorabilien und der Philosophie des Anaxagoras und Diogenes ist das lebendige anthropogenetische

---

[1]) Ueber Anaxagoras vgl. das Urtheil Zeller's I, 913 f.[4], der auch von dem Vorsehungsglauben, welcher für Sokrates, Plato und die Stoiker so grosse Bedeutung hat, bei Jenem keine Spur findet, ib. 894 f. Heinze erinnert an den Beinamen des Anaxagoras *φυσικός* und *φυσικώτατος* (S. 39) und protestirt (S. 37) mit Recht gegen D.'s These, dass An. einen einmaligen „Schöpfungsact" gelehrt. Zeller meint Archiv IV, 128, dass hier Xenophon dem Sokrates nichts in den Mund lege, was nicht allein der geschichtliche, sondern auch der xenophontische Sokrates nicht gesagt haben könne. Der xenophontische sicher — aber das spricht eben mehr für Xenophon. Der geschichtliche insofern, als nichts gesagt wird, was irgend den Physiker verräth. Aber es ist bemerkenswerth, dass hier Zeller den geschichtlichen und den xenophontischen Sokrates abstract scheidet, während er doch im Absatz 4 seiner Philosophie des Sokrates (Philos. d. Gr. II, 1, 172—181[4]) für die sokratische Theologie und Naturphilosophie (mit Ausnahme der gerade in den Mem. nicht erwähnten Skepsis in Bezug auf den Unsterblichkeitsglauben) ohne Bedenken einzig und allein die Mem. citirt.

Interesse. Allerdings scheidet dies die beiden jüngeren Ionier von den wesentlich kosmogonisch beschäftigten älteren. Zunächst erwies sich uns das anthropocentrische Interesse sowohl in der sokratischen wie in der xenophontischen Geistesart begründet. Dann aber führt D. selbst in überzeugender Weise die Zoogonie des Anaxagoras und Diogenes auf Empedokles zurück, und diesen lässt er — im Bunde mit anderen neueren Forschungen — seine Anregungen aus der religiösen Mystik schöpfen, deren Spuren er mit Recht in der xenophontischen Teleologie erkennen will[1]). Nun ist aber zu fragen, ob Xenophon, um zu dieser Quelle zu gelangen, erst den Umweg nehmen musste über Antisthenes — Prodikos — Diogenes — Anaxagoras — Empedokles, — um schliesslich gezwungen zu sein, aus seiner nächsten Vorlage alles Physikalische, das gerade auf diesem ganzen Umwege reichlich hinzugekommen ist, so sorgfältig auszumerzen, wie dies D. annehmen muss und wirklich auch annimmt. Bei der populäreren Bedeutung der religiösen Dichtung, die jedenfalls auch in Kreise drang, welche der Philosophie weniger zugänglich waren, und bei der Naturanlage des ebenso unphilosophischen wie frommen und wundergläubigen Xenophon liegt es doch nahe, anzunehmen, dass er eher auf die religiöse Dichtung als Lektüre verfiel — denn wir brauchen die Einwirkungen nur in Form von leichten Reminiscenzen anzunehmen — als auf die ihm so fremde Philosophie als Vorlage. Und nun das Unwahrscheinlichste! Nachdem er eben Sokrates, der für Naturphilosophie nach Aristoteles kein Interesse hat, gegen den Vorwurf naturphilosophischer Bestrebungen energisch vertheidigt hat, greift Xenophon, der an der Naturphilosophie noch weniger Geschmack findet als Sokrates, in der ersten längeren Erörterung über den sokratischen Standpunkt (I, 4) — zu einer naturphilosophischen Vorlage. Also er fingirt, — wem aber hat er mit dieser Fiction einen Dienst erwiesen? Sich selbst nicht, dem Sokrates auch nicht, der Tendenz der Schrift am allerwenigsten, höchstens den Anklägern. Dümmler's Annahme einer doppelten Redaction der Memorabilien ist zwar ein gewaltsames Mittel, aber lange nicht kräftig genug, solchen Widerspruch unschädlich zu machen.

[1]) Anhang II: die Anfänge des Menschengeschlechts. Aus dem empedokleischen Reflexionskreise stammt ja offenbar (vgl. Krohn a. a. O. 16, 1) der wieder auf die religiöse Dichtung zurückgehende Mythus des Aristophanes, der Plat. Symp. 190 A der aufrechten Stellung des Menschen gedenkt (vgl. oben).

Trotz der ungenügenden Lösung bleibt es das Verdienst Dümmler's, die Frage nach den fremden Quellen der xenophontischen Teleologie in Fluss gebracht zu haben, und auch diese Untersuchung bekennt sich in der Festigung der früheren Resultate und der Betonung eines neuen Gesichtspunktes von den empfangenen Anregungen abhängig. Es scheint, dass Dümmler das Erbe Teichmüller's angetreten hat in der Uebertragung der naturwissenschaftlichen Methode, welche Alles aus äusseren Relationen erklärt, auf die Geschichte der alten Philosophie. Es liegt in dieser Methode, die Dümmler weit sicherer und glänzender entfaltet als Teichmüller, dass sie, die den Blick mehr nach aussen, auf die Fülle und Bewegung der Gestalten gerichtet hält, in der weiteren Perspective raschere Combinationen sucht, leichtere Bande schlingt, als bisweilen mit dem Gewicht der inneren Persönlichkeit, mit der Selbstentfaltung der tiefbegründeten Subjectivität verträglich ist. Aber wo sie auch irrt, fördert sie, weil sie irrt nicht durch Einseitigkeit, sondern durch Vielseitigkeit.

I, 6, 10. I, 3, 13. II, 1, 20 und III, 5, 10 verlangen noch eine kurze Besprechung. *ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ᾽ ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ᾽ ἐγγυτάτω τοῦ θείου ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου* I, 6, 10. Die Vorstellung von der Annäherung an das Göttliche erinnert an die mystisch angehauchten Stellen IV, 3, 14 *εἴπερ τι τοῦ θείου μετέχει*, noch mehr an Cyr. VIII, 7, 21, wo die Seele im Traume *θειοτάτη* erscheint, am genauesten aber an Hiero VII, 4, wo es heisst, *οὐδεμία ἀνθρωπίνη ἡδονή* sei *τοῦ θείου ἐγγυτέρω* als — was gewiss echt sokratisch ist! — die Befriedigung des Ehrgeizes. Man sieht, das formale Moment der Apotheose ist gut xenophontisch, aber wie verträgt sich inhaltlich die Apotheose der Bedürfnisslosigkeit mit der des Ehrgeizes? Die *ἐγκράτεια* wird sich uns zwar als xenophontische Haupttugend erweisen, aber nur als Mittel zum Zweck namentlich der Befriedigung des Ehrgeizes. Die absolut asketische Idealität klingt hier in Xenophon's Munde fremdartig. Nirgends erscheint nun trotz Zeller's (Archiv IV, 129) und Süpfle's (ib. 415 f.) Widerspruch Dümmler's Annahme eines kynischen Einflusses berechtigter als jenem Ausspruch von Mem. I, 6, 10 gegenüber (Akad. 81. 154). Sokrates war der darin gegebenen Vorstellung von der Identität des Guten und Göttlichen nahe gekommen, und er entsprach fast dem Ideal der Bedürfnisslosigkeit.

Beides aber ist erst von den Kynikern so laut und absolut zum Princip erhoben worden. Doch wir müssen die Frage später noch weiter verfolgen. Vgl. übrigens über die göttliche Bedürfnisslosigkeit Eurip. Herc. fur. 1328 ff.

Für die poetischen und mythologischen Stellen I, 3, 13. II, 1, 20. III, 5, 10 möge man uns noch einen Seitenblick auf Plato gestatten. Dass III, 5, 10 die Götter- und Heroenmythen als Thatsachen hingenommen werden, ist an und für sich und namentlich für Xenophon [1]) kaum besonders merkwürdig. Aber zufälliger Weise citirt hier der xenophontische Sokrates gerade den Streit der Götter, den der platonische Sokrates im Euthyphron energisch genug als gottlose Lüge verdammt [2]). —

Die Art, wie in der Erosrede des xenophontischen Symposion c. VIII, § 28—31 die Göttermythen auf dem Wege philologischer Künstelei einem ethischen Reinigungsprocess unterzogen werden, aus dem z. B. Jupiter als keuscher Seelenliebhaber hervorgeht, hat ihre Parallelen bei anderen Sokratikern. Auch was von den Göttern, speciell vom Eros Symp. VIII, 1. 9 gesagt ist, findet sich ähnlich wieder in Plato's Symposion. Mem. I, 3, 13 gibt sich dagegen der Eros nicht als die ideale Seelenmacht, sondern als der Feind des Menschen, der böse Leidenschaften weckende, gefährliche Schütze. Das ist eben — xenophontische Auffassung; denn ganz so erscheint der Eros Cyr. V, 1, 16. VI, 1, 41 [3]). Später mehr hierüber.

II, 1, 20 citirt der xenophontische Sokrates zur Besserung des Aristipp mit Emphase die hesiodischen Verse von der λείη ὁδός des Lasters und von dem ἱδρώς, den die Götter vor die

---

[1]) Vgl. namentlich den Anfang und Schluss des Cyneg.; den Anfang des Agesil.; Cyr. VI, 1, 36; VII, 2, 24. Symp. VIII, 40; Rep. Lac. XV, 2.

[2]) Euth. 6. Die Gegensätze treffen sich noch weit schärfer. Die Memorabilien sprechen von der κρίσις des Poseidon und der Athena. Der Sokrates des Euthyphron spricht vom πόλεμος der Götter, von ihren ἔχθραι und μάχαι und anderem dergl., das von Dichtern, von tüchtigen Künstlern an Heiligthümern, am πέπλος der Athena beim Panathenäenfest dargestellt sei. Das geht am deutlichsten auf den Streit des Poseidon und der Athena. Wer denkt hier nicht auch an den Parthenongiebel?

[3]) Die Stelle in I, 3, 13 ist von der Mehrzahl der Forscher verworfen worden, weil der Plural ἔρωτες erst späteren Ursprungs sei. Im Steph. thes. wird statt dessen ein weit schwächerer Ankläger — der color orationis, der wie oft in den Memorabilien die Randnotiz eines Lesers verrathe, — vorgeschoben, da es sich herausstellt, dass bereits Anakreon und Simonides die ἔρωτες kennen.

Tugend gesetzt[1], und Plat. Rep. 364 C erscheint dasselbe Citat als ein pädagogisch gefährliches Lügenwort — im Munde der Gaukler und Wahrsager. Man reihe den hier im Hinblick auf III, 5, 10 und II, 1, 20 gebrachten platonischen Citaten die früheren Hinweise auf Plato an: S. 13. 78 f. 90, 1. 94, 2. 95, 1. 97, 1. 99, 13. 105, 1. Wer diese betrachtet und trotzdem an die treue Sokratik des Xenophon glaubt, der wird beinahe zu der Annahme gedrängt, dass Plato mehrere seiner sokratischen Dialoge (namentlich Euthyphron, Laches, Republik) — gegen den xenophontischen Sokrates geschrieben habe.

Wenn auch die Besprechung der weiteren sokratischen Lehren sowie die positive Verwerthung der platonischen Citate noch manche Ergänzung bringen wird, so treten doch jetzt schon aus dem Spiegel der echten Sokratik — ausser einer formalen Tendenz, die als monistisch bezeichnet werden muss und sich in den Gedanken der Einheit des Göttlichen überhaupt, der Einheit des Göttlichen und Rationalen, der Einheit des Ethischen und Religiösen und der Gleichheit der Menschen vor dem Richterstuhl des Sittlichen bekundet — drei materiale Grundelemente klar hervor, ein subjectivistisches, ein rationalistisches und ein ethisches.

1) Sokrates stellte der objectiven Schicksalsmantik die Macht des Subjectiven im *δαιμόνιον* und in der Selbsterkenntniss entgegen. Er betonte gegenüber der Cultushandlung in der Frömmigkeit die innere Gesinnung und gegenüber dem Gebetseifer die eigene Arbeit des Subjects. Er wusste nichts von der Allmacht fremder Welt- und Schicksalsgötter. Er wollte den Menschen nicht nur durch die Macht des Wissens zum Herrn des Schicksals machen, sondern er sah in ihm auch den Mittelpunkt der Welt, den ersten, in gewissem Sinne einzigen Gegenstand der Forschung. Er fand in der Harmonie des Weltalls ein Spiegelbild des menschlichen Geistes und der menschlichen Kunst.

2) Als Rationalist setzte er an Stelle der Mantik das Wissen als Berufswissen, als Tugendwissen und Selbsterkenntniss: erklärte er die Frömmigkeit für eine *ἐπιστήμη* und fragte nach dem Begriff des *ὅσιον*; machte er nicht nur im Mikrokosmus das *φρόνιμον* zum herrschenden Princip, sondern

---

[1]) § 27. 28 kehrt derselbe Gedanke in Prosa wieder.

identificirte die kosmische Gottheit mit der allwaltenden Intelligenz.

3) Und endlich die ethische Tendenz! Wenn Andere nach äusserem Erfolg die Mantik befragten, vernahm er in seinem *δαιμόνιον* auch die Stimme des sittlichen Bewusstseins. Das Gute war der Gegenstand seines Gebets, und der ethische Werth des Menschen galt ihm höher als die Strenge des Ritus und die Menge der Opfer. Die Göttergunst war ihm ein unablösliches Attribut der sittlichen Tüchtigkeit, und er erkannte die Einheit des Ethischen und Religiösen in der sittlichen Weltordnung, speciell vielleicht auch in den sich selbst schützenden ungeschriebenen Gesetzen.

Das Folgende wird die Aufgabe haben, zur Erkenntniss des Wesens der Sokratik die Frage zu untersuchen, welches der hier coordinirten Grundelemente das herrschende, substantielle, das eigentlich schöpferische ist, das im Blickpunkt des principsuchenden Bewusstseins steht, und welche mehr als accidentielle, persönliche, abhängige Begleiterscheinungen desselben aufzufassen sind.

Und Xenophon? Weder die subjectivistische Tendenz hat er begriffen, noch die ethische, noch auch völlig die rationalistische. Statt des *δαιμόνιον* und der Erkenntniss setzt er die Mantik, statt der ethischen Religiosität die formalistische, statt der sittlichen Weltordnung die Göttergunst und Götterrache, das dunkle Schicksal und die Prädestination, statt der vernunftvollen Harmonie des Kosmos die göttliche Gnade und die äussere Nutzbarkeit der Naturerscheinungen.

Was Beide trennt, ist gewaltig viel, reichlich genug für die Gedankenarbeit eines ganzen Jahrhunderts. Was Beide eint, ist herzlich wenig: die Anerkennung des Göttlichen überhaupt, die anthropocentrische Tendenz im Allgemeinen und — damit Xenophon doch nicht umsonst Sokratiker heisst — eine gewisse, doch sehr verschiedene Schätzung des Rationalen, Noëtischen.

Was Xenophon berichtet, ist oft seine eigene Anschauung, bisweilen angeregt durch die religiöse Dichtung, oft ein Mittleres zwischen dem Eigenen und dem Sokratischen, selten das Sokratische in seiner Reinheit. Will man ihn desshalb schelten? Er hat Antheil gehabt am Besten, das der Meister den Schülern bot: an der Energie seines Denkens. Und weil ihm die Dankbarkeit höchste Tugend ist, hat er dem verketzerten Bilde des todten

Meisters geliehen, was ihm als das Erste und Wichtigste aller menschlichen Idealität erschien: die strenggläubige, cultuseifrige Religiosität. In der Hülle xenophontischer Denkweise ward das Bild des Meisters wie im schützenden Mantel durch die Jahrhunderte getragen. Aber es ist Zeit, die Hülle zu lösen und in des Meisters wahren Zügen zu lesen, die nicht den Hüter frommer Sitte, den Propheten des Volksglaubens zeigen, sondern den vernunftstrengen und doch subjectiv lebendigen Ethiker, den reformirenden Denker.

B. Die Individualethik des Sokrates.

I. Die Grundzüge der Sokratik.

1. Allgemeine Charakteristik und Erklärung des sokratischen Princips.

a. Das sokratische Princip in seiner allgemeinen systematischen Bedeutung als Rationalismus.

Was sich uns für die trennende Charakteristik der religiösen Anschauungen des Sokrates und Xenophon als Material bot, waren Bruchstücke, und was wir, vergleichend und zusammensetzend, aus ihnen fanden, waren — namentlich für Sokrates — auch nur Bruchstücke, vielleicht grössere Stücke mit manchen Andeutungen für die Weiterbildung, aus denen sich aber bestenfalls doch nur ein Aussenglied, nicht der Stamm der geistigen Persönlichkeit restauriren lässt. Und wir mussten dazu vereinzelte Aeusserungen des Xenophon aus allen seinen Schriften mühsam zusammensuchen, oft statt seiner Theorie seine Praxis citiren und die wenigen zusammenhängenden Stücke zerspalten, um schliesslich noch aus Mangel an genügenden Kriterien in der Entscheidung zwischen Sokratischem und Xenophontischem bisweilen zu schwanken. Das Alles ist hier anders. So knapp an Worten und gering an Zahl die aristotelischen Notizen sein mögen, hier — und nur hier allein — stehen sie uns reichlich zur Seite als die erwünschtesten Kriterien; nicht nur die Memorabilien liefern hier breiteres Material, sondern auch die anderen xenophontischen Schriften; und wenn auch Xenophon hier seinen Gegensatz zu Sokrates noch mehr versteckt oder noch mehr ver-

kannt hat, so ist doch dieser Gegensatz hier noch principieller und die naive Fälschung der echten Sokratik noch gröber und entschiedener.

Die religiösen Anschauungen des Xenophon bilden ein starkes, selbständiges Grundelement seiner ganzen Natur — darum stand im vorigen Capitel Xenophon im Vordergrunde der Darstellung. Die religiösen Lehren des Sokrates sind gewissermaassen nur der Ueberschuss seiner anderwärtigen Lehren. Von seinem Bilde zeigen sie uns gleichsam nur eine dürftige Profilansicht. Hier, bei der Kennzeichnung seiner Individualethik, müssen wir ihm voll in's Auge schauen; hier concentrirt sich das geistige Lebensinteresse dieser machtvollen Persönlichkeit; hier ist's nicht nur erlaubt, sondern auch nothwendig zu fragen: was ist das Wesen der sokratischen Philosophie?

Man sollte meinen, dass die Antwort auf diese Frage aus der ebenso reichhaltigen wie bedeutsamen neueren Literatur, die sich an den Namen Sokrates knüpft, leicht zu holen und so bei den reichlich fliessenden Quellen der deductive Weg zur Erkenntniss der echten sokratischen Individualethik ein bequemer und sicherer sei. Aber wir möchten behaupten, dass in der neueren Literatur das Grundwesen der Sokratik häufig verkannt und zum mindesten nicht in so scharfer Wahrheit fixirt worden ist wie — von Aristoteles. Daran ist vor Allem das übergrosse Vertrauen zu Xenophon schuld. Glaubt man aber dem Xenophon widersprechen zu müssen wie in der Lehre vom Eudämonismus, so geschieht es, weil ein idealer Typus des Sokrates noch höhere Geltung hat, bei dessen Bildung man den Wunsch zum Vater des Gedankens gemacht hat. Weil Sokrates ein Ideal verkörpert in der Tragik seines Schicksals und in der Grösse seiner geschichtlichen Folgen, glaubt man vielfach, ihn auch in der Philosophie zum consequenten Idealprediger machen zu müssen. Die Bewunderung des Märtyrers warf eine Fülle von Sympathie auf den Philosophen zurück und der Ton der Apologeten, die Verehrung der Schüler zittert in der Brust der späten Forschung nach. Und wenn hiergegen eine natürliche Reaction erfolgte (Forchhammer, z. Th. schon Rötscher), so trat nur ein Gefühlsmoment an Stelle des andern. Es mag schwer sein, zwischen der Begeisterung der Schüler und dem Hass des Aristophanes, des athenischen Volkes ohne subjective Antheilnahme zu stehen und die philosophische Persönlichkeit des Sokrates vor der so

stark geschichtlichen [1]) zur Geltung zu bringen. Aber es will uns scheinen, als ob statt der ethischen Wärme, welche das Bild des Sokrates bisher meist durchglühte, welche die Forschung ihm entgegenbrachte und in ihm wiederfand, wenigstens für die Auffassung seiner Philosophie ein anderes, mehr charakteristisches Grundtemperament nöthig wäre, das zu finden wir uns gar nicht anmaassen, das wir einfach dem Aristoteles entnehmen. Mag die Poesie, die humanistische Begeisterung dabei einen Helden verlieren — so hat sie ihn doch nur an die Wahrheit verloren.

Man hat den Sokrates mit Plato idealisirt und mit Xenophon popularisirt — und beides auf Kosten seiner scharfen Individualität. Weder das platonische Ideal noch der xenophontische Biedermann ist von Aristophanes verspottet, von den Athenern verurtheilt und von Kynikern, Megarikern und Kyrenaikern als Meister verehrt worden. Das nothwendig Herbe in dieser grossen Natur zerschmolz im platonischen Feuer und ward aufgelöst in der xenophontischen Verwässerung. Das Grundprincip, das wir der sokratischen Philosophie zuweisen, muss drei Bedingungen erfüllen. Es muss so einseitig gewesen sein, dass es Viele anzog, aber die Meisten abstiess, dass es durch die unwiderlegliche Consequenz, mit der es auftrat, gefährlich schien und dem instinctiven Widerwillen des Zeitgeistes keine anderen Waffen zur Empörung liess als Spott und Gift. Es muss andererseits so vielseitig, so dehnbar gewesen sein, dass es die erstaunliche Vielheit der Auffassungen erklärt, welche die Lehre des Meisters in den Köpfen der Schüler erfuhr; es muss gewissermaassen ein formales Princip gewesen sein, das seine Materie erst im aufnehmenden Geiste empfängt. Endlich muss es der Lehre des Denkers unausgesprochen zu Grunde liegen; denn wäre es ausgesprochen, so wäre es überwunden, in seiner Einseitigkeit erkannt und nicht mehr absolute Form jenes Denkens.

Der Historiker kann seine Aufgabe darin erkennen, nach Ausscheidung des Nebensächlichen die Lehren eines Denkers in klarer Ordnung und klarem Ausdruck zu recapituliren — dann

---

[1]) Selbst bei Zeller, der die theoretische Seite des Sokrates mehr als Andere betont, umfasst die Behandlung der Persönlichkeit und des Schicksals desselben fast die Hälfte der Gesammtdarstellung. Alberti (Sokrates) z. B. widmet der sokratischen Lehre ein einziges Capitel, die übrigen der Jugendgeschichte des Sokrates, seinem Charakter, seinem bürgerlichen Leben, seinem Schicksal etc.

erscheint die dargestellte Philosophie als eine Curiositätensammlung, in der die einzelnen Stücke gut ausgewählt, gereinigt und geordnet sind. Er kann seine Aufgabe so fassen, dass er unter den Sätzen des Philosophen einen als den Quellpunkt des Ganzen aufsucht und von ihm in absteigender Entwicklung die übrige Lehre organisch ableitet — dann erscheint das Ganze als eine principielle Vergewaltigung des Weltbildes, als eine Tollheit, die Methode hat. Wirklich ist jede Philosophie eine Vergewaltigung des Weltbildes zu Gunsten einer relativen, aber für absolut genommenen Wahrheit. Um aber zu begreifen und begreiflich zu machen, hat der Historiker eine Art Metempsychose nöthig. Er muss den Quellpunkt einer Lehre nicht oberhalb, sondern unterhalb ihres Bewusstseins suchen; er muss den Eingang in die fremde Psyche dort erzwingen, wo der Grundtrieb einer Lehre schweigend aus der Wurzel des Persönlichen hervorkeimt. Von diesem Punkte aus nur kann er die fremde Lehre sowohl begreifen wie auch kritisch aus den Angeln heben. Die weiteren Schlüsse im Bau der Systeme sind meist richtig gezogen: es gilt die oberste Prämisse aufzugraben als den geheimen Grund aller Einseitigkeit in einem System. Wie soll man sich die Selbsttäuschung der grossen Denker über die Objectivität ihrer Lehren anders erklären, als dass sie nur ihre Gedanken, aber nicht deren subjectives Bildungsprincip, nicht die Individuität ihrer eigenen Geistesform sahen? Wenn so ausgesprochen parteiische Geister wie Fichte und Schelling ihre Systeme Idealrealismus nennen! Wenn ein Hegel in seiner Lehre die Einheit aller früheren zu finden glaubt und ein Krause alle Sectennamen für die seinige in Anspruch nimmt! Im Anfang war die Physik; das kritische Subject baute darüber die Metaphysik, und weiter über die Metaphysik die Erkenntnisstheorie; die Zukunft wird vielleicht weiter bauen an einer Psychologie der Erkenntnisstheorie, zu der die Geschichte der Philosophie mit der Aufsuchung der subjectiven Erkenntnissprincipien das kritische Material beibringen wird.

Es ist Sitte geworden, den Sokrates mit Kant zusammenzustellen [1]). Der wesentliche Rechtsgrund dafür ist, dass Beide eine

[1]) Ich nenne nur Zeller, Philos. d. Gr. II, 1⁴ S. 135 f., 1. Krohn, Sokrates und Xenophon, S. 65. 89. Siebeck, Unters. z. Phil. d. Gr. S. 16, 2. Vgl. auch Vaihinger, Commentar zu Kant's Kr. d. r. V. S. 2 f. Nur Ziegler (Gesch. d. Ethik I. 61) sagt mit Recht: Die Lehre des Sokrates steht im diametralen Gegensatz zu den moralischen Grundsätzen Kant's. — Irriger allerdings muss nach dem Obigen der Vergleich des Sokrates mit Fichte

Revolution bedeuten in der Philosophie. Aber Kant bedeutet eine Revolution — gegen Sokrates. Sokrates begründet die Herrschaft der theoretischen Vernunft über die Praxis, und Kant erklärt für die höchsten Fragen den Bankerott der theoretischen Vernunft und begründet den Primat der praktischen Vernunft, des Willens über das Denken. Der Theoreticismus oder Rationalismus ist im Grunde die Hauptrichtung der Philosophie von Sokrates bis Chr. Wolff; zeitweilig wird sie von skeptischen Regungen durchbrochen, zeitweilig geht sie enge Verbindungen ein mit dem Naturalismus, und zeitweilig tritt der Naturalismus selbständig als ihr natürlicher Widerpart heraus. Aber eigentlich erst in Hegel erlebt das rationale Princip seine höchste Vollendung, und niemals ist es so absolut und formal, so sehr als reiner Logismus gefasst worden wie von seinem Begründer und seinem Vollender, wie von Sokrates und Hegel, mit dem man Sokrates vielleicht richtiger vergleicht als mit Kant. Sein ist Denken — ist das Urprincip der Hegel'schen Philosophie, deren *πρῶτον ψεῦδος* es ist, dass sie diesen Satz auch umkehren zu dürfen glaubt, als ob sie beide Seiten gleichwerthig behandelte und nicht vielmehr das Sein in das Denken auflöste. Sokrates, obgleich der Vater aller Ontologie, ist selbst noch kein Ontologe, und seine Philosophie geht nicht auf das weite Sein des Makrokosmos, sondern nur auf den kleinen Kreis des menschlichen Lebens. Hier aber finden wir einen ähnlichen Satz als Urprincip der sokratischen Philosophie. Prägnant ausgedrückt lautet er: Leben ist Denken. Das Leben bestimmt sich im Denken; das Wesen der Praxis ist Theorie. Auch hier hat man den Satz umkehren zu dürfen geglaubt und das sokratische Princip seit zwei Jahrtausenden als die Einheit und Gegenseitigkeit von Denken und Leben, als den Eingang der Theorie in die Praxis gepriesen. Aber Sokrates ist so wenig der vielgerühmte Praktiker unter den Philosophen, wie Hegel Materialist ist, weil er die Einheit von Denken und Sein zu lehren behauptet, oder wie Schelling Empiriker ist, weil die Naturphilosophie einen integrirenden Theil seiner Lehre und seines Studiums bildet. Die Spitze der Sokratik weist eigentlich nicht auf die Praxis, sondern auf die Theorie. Ihre Grundtendenz geht in gewissem Sinne wider die Empirie,

---

erscheinen (Strümpell, Gesch. d. griech. Philos. II, 131, 1). Auch Jakobi und Lessing (Baumann, Gesch. d. Philos. S. 50) bieten nur sehr einseitige Analogien.

ist aus manchem Grunde als eine lebensfeindliche zu bezeichnen. Man hat sich durch Xenophon täuschen lassen, der allerdings in voller Umkehrung jenes Satzes die Theorie der Praxis dienstbar gemacht hat, und man hat bis zur Trivialität Cicero's Urtheil nachgesprochen, der es ja wieder von der xenophontischen Darstellung abstrahirt hat. Man weist auf des Sokrates Abweisung der Naturphilosophie hin und seine Rückkehr zu den Fragen des Lebens. Als ob nicht das sokratische Princip eine viel grössere Erhebung über das Leben und desshalb Entfernung vom Leben bedeutete als alle naturalistische Philosophie, die sich weit besser mit dem breiteren Verständniss und der Erfahrung des Lebens verträgt und gewöhnlich die Blüthe, den Ueberschwang des äusseren Lebens philosophisch zum Ausdruck bringt! Man lasse die historischen Thatsachen über die Stellung des Sokrates und der Naturalisten zum Leben sprechen! Welche Anerkennung brachte das Leben, das grosse öffentliche Leben dem Sokrates? Erst machte es ihn zum Helden der Komödie und verspottete ihn und seine Bestrebungen; dann zog es ihn vor die Schranken des Gerichts und tödtete ihn. Die Naturalisten genossen zumeist hohes bürgerliches Ansehen und treten hervor als Gesetzgeber, Parteiführer, Gesandte, Rathgeber in wichtigen Entschlüssen etc., wie Thales, Pythagoras und seine Anhänger, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Zeno, Melissos, Empedokles, Protagoras, Gorgias, Hippias [1]). Viele unter ihnen hatten früh ihre Vaterstadt verlassen und waren entweder Mitbegründer von Colonien oder lebten als hochgeehrte Gäste in fremden Städten — so Pythagoras und Xenophanes, so Empedokles, Anaxagoras, Protagoras, Gorgias. Manche bethätigten ihren Lebensdrang, ihr

---

[1]) Zeller sagt Ph. d. Gr. I, 63, 1[4]: „Dieser Zusammenhang des politischen und des philosophischen Charakters zeigt sich namentlich auch darin, dass sich gerade von den ältesten Philosophen nicht wenige als Staatsmänner, Gesetzgeber, politische Reformatoren und Feldherrn einen Namen gemacht haben. Die politische Thätigkeit des Thales und der Pythagoreer ist bekannt: von Parmenides wird berichtet, er habe seiner Vaterstadt Gesetze gegeben: von Zeno, er sei beim Versuch zur Befreiung der Seinigen umgekommen: Empedokles war der Wiederhersteller der Demokratie in Agrigent: Archytas war gleich gross als Feldherr und Staatsmann und Melissos ist wahrscheinlich derselbe, welcher die athenische Flotte besiegt hat.“ Bei den Sophisten gar, die als Lehrer der Tugend, Politik und Oekonomie (vgl. Siebeck, Unters. z. Phil. d. Gr.[2] 15. 25. 27. 30 f.) hervortreten, kommt die lebenspraktische Tendenz ja auch theoretisch zum Ausdruck.

empirisches Interesse durch Reisen, deren räumliche und zeitliche Ausdehnung das Staunen der Zeitgenossen war — so Xenophanes, Empedokles, Demokrit. Sokrates blieb an den Boden Athens gefesselt, weigerte sich, der Einladung des Archelaos Folge zu leisten[1]), vernachlässigte sein Hauswesen vollständig, begnügte sich mit der Erfüllung seiner nothdürftigsten Bürgerpflichten und hielt sich im übrigen dem Staatsleben fern[2]). Xenophon wie Plato verrathen, dass man ihm dies zum schweren Vorwurf machte. Der platonische Sokrates antwortet ehrlich, dass die Wege des Philosophen und des lebensstarken, ehrgeizigen Weltmannes geschieden seien (Gorgias). Der xenophontische Sokrates witzelt, ob er denn nicht dem Staatsleben mehr nütze, wenn er andere zu Staatsmännern bilde, als wenn er selbst daran Antheil nehme (I, 6, 15). Ja, diese sokratischen Staatsmänner! Xenophon gesteht selbst zu, dass der Stamm der sokratischen Schülerschaft gar nicht den staatsmännischen Beruf suchte (I, 2, 48). Wir können die xenophontische Liste durch bekanntere Namen ergänzen. Antisthenes war Kosmopolit; Aristipp bekennt sich nicht nur Mem. II, 1, 13 zu einem antisocialen Individualismus; Euklides, auch einer der zahlreichen Ausländer unter den Schülern des Sokrates, schlich sich in den Zeiten tödtlichen Hasses zwischen Athen und seiner Vaterstadt Megara in die feindliche Stadt, um den Sokrates zu hören; über Plato's Abwendung vom athenischen Staatsleben ist kein Wort zu verlieren; Xenophon weihte seine Dienste den Feinden seines Vaterlandes. Von vielgenannten Sokratikern sind nur zwei übrig, die wirklich Staatsmänner geworden sind, und diese beiden galten als Hochverräther am Staate und sind ihrem Lehrer ein weit gefährlicherer Vorwurf geworden als seine eigene Nichtbetheiligung am Staatsleben. Wäre ausser Kritias und Alkibiades noch ein dritter politischer Name zu nennen gewesen, hätte ihn nicht Xenophon dem Ankläger entgegengehalten?[3]) Das ist die vielgerühmte, sokratische Lebenspraxis! Man nehme mit unbefangenem Urtheil von den

[1]) Aristot. Rhet. II, 23. 1398a[24], welche Ueberlieferung Zeller a. a. O. 58 mit Recht nicht bezweifeln will.

[2]) Auch andere von der Ueberlieferung betonte Momente: sein hässliches Aeussere, sein unerfreuliches Familienleben, seine Weigerung Geld zu nehmen, bedingen oder bezeichnen eine gewisse Abstraction vom empirischen Leben.

[3]) Er kennt wohl noch einen von geringer Bedeutung, Charmides (Hell. II, 4, 19), aber er hütet sich wohl, diesen Parteigänger des Kritias hier zu nennen.

kleineren platonischen Dialogen das mindeste, das ohne Widerspruch als treu anerkannt wird, das allgemeinste Bild der Methode, der Stimmung und Wirkung eines sokratischen Gesprächs und man wird zugestehen, dass es sich darin wie eine Lähmung legt auf den frisch aufstrebenden Lebensgeist, dass es Bleigewichte hängt an den selbstgewissen Eifer für die Ziele der Praxis, dass schliesslich das Opfer dialektischer Vivisection in voller, innerer Zernichtung seine Noth beklagt, aus der nur die Philosophie eine leise, ferne Hoffnung winkt. Aber gesetzt, diese Hoffnung erfüllte sich und die Hörer folgten dem Meister nach und erlangten als Lohn vollen Antheil an seiner Weisheit: was hätten sie anders gewonnen als das Bewusstsein der eigenen Unwissenheit? Und Sokrates sagt: kein Handeln vor dem Wissen! Inzwischen mochte die Pnyx veröden und der Feind die Stadt verderben![1] Aber auch angenommen, sie hätten im Verein mit Sokrates das dialektische Ziel, das gesuchte *τί ἐστι* gefunden, wer verbürgt, dass der Begriff weder in der Höhe des Ideals noch in der Aeusserlichkeit des Formalen hängen bleibt und wirklich zu Nutz und Frommen des Lebens unmittelbar in die Praxis eingehen kann? Aber selbst wenn der praktische Werth einer Begriffsbildung sicher stand, wer wusste, ob die gewonnene logische Ueberzeugung auch das Herz durchdrang und dem Willen unverbrüchliches Gesetz ward? Wer gewinnt nicht von den platonischen Gesprächen oft den Eindruck, dass die Gesprächsgegner des Sokrates am Ende nicht innerlich überzeugt, nur dialektisch geschlagen sind, dass sich ihr innerstes Wesen gegen den logischen Zwang aufbäumt und dass sich der instinctive Widerspruch auf die Lippen drängt, nur nicht die Worte findet und nicht den Weg zwischen den eisernen Klammern sokratischer Dialektik? Man begreift da leicht den sich hervordrängenden Widerwillen gegen den logischen Tyrannen, der den Gegner vor sich selbst verächtlich machte und den revoltirenden Geist unter den dialektischen Schlägen verstummen liess oder zum jasagenden Automaten erniedrigte. Wo das bewusste Denken sich bankerott erklärt, wallt das Gefühl auf und offenbart mit lauterer Stimme den Inhalt des Subjects. Auch das Irrationale trägt seine Wahrheit in sich und wird zum Hass, wenn diese unterdrückt wird. Und weil Sokrates die Athener mit den Waffen des Denkens

[1] Auch Zeller gesteht ja zu, „die ganze nach innen gewendete Richtung seines Denkens und Strebens — musste dazu dienen, in ihm und seinen Schülern den Sinn für politisches Wirken zu schwächen etc." S. 226.

schlug, darum schlugen sie ihn mit den derberen Waffen des Lebens, das er so wenig zu würdigen schien. Sokrates hat der reflectirten Welt ein neues primäres Organ gegeben: statt der αἴσθησις, der irrationalen Functionen das selbstbewusste Denken. Dass er es mit fanatischer Einseitigkeit zur einzigen Bestimmung des Lebens machte, das ist die tragische Schuld des Sokrates im grossen Drama des Jahres 399 weit mehr als der von Hegel und Rötscher so betonte Gegensatz seines subjectivistischen Individualismus zu dem objectiven Staatsprincip. Keine philosophische Richtung fordert mehr das Gefühlsmoment gegen sich heraus, wird mit grösserer Leidenschaft bekämpft, als der strenge Rationalismus. Natürlich; das Irrationale fühlt seine Berechtigung in sich und muss doch die unerbittliche Consequenz des Gegners anerkennen. Und so kommt es dazu, die gegnerische Lehre für Scheinweisheit, für Sophistik zu erklären. So begreift sich der Widerwille des heutigen Zeitbewusstseins gegen die Hegel'sche Philosophie, der stärker ist als gegen irgend eine andere philosophische Richtung dieses Jahrhunderts. Der Wolff'sche Rationalismus steht schon seit langer Zeit in argem Misskredit. Man denke an das merkwürdige Verhältniss Jakobi's und Fichte's zu dem stark rationalistischen Spinozismus, den beide als consequent anerkennen und dennoch auf's schwerste verdammen, Fichte mit der ausdrücklichen Erklärung, dass Spinoza selbst nicht an seine eigene Lehre geglaubt haben könne. So war die Sokratik den Athenern Sophistik, und weil sie ihnen auf den Gassen gepredigt wurde und sie sich ihrer nicht erwehren konnten, wuchs der Widerwille zum tödtlichen Hass. Man wird die aristophanische Parodistik niemals verstehen, so lange man in Sokrates immer nur den idealen Märtyrer, den begeisterten Ethiker und Lebensreformer und nicht den fanatischen Dialektiker und einseitigen Rationalisten [1]) sieht, als welchen ihn Aristophanes durch die Denkerschule, durch die das Leben überrumpelnde Antithetik deutlich genug charakterisirt. Die naturphilosophischen Anspielungen sind nur unbedeutende Zuthaten, welche die Theatergarderobe für die allgemeine Philosophenmaske liefert [2]). Will man den

[1]) Einige Züge, die den theils paradoxen, theils nüchtern pedantischen Verstandesmenschen charakterisiren, nennt auch Zeller S. 71 f.

[2]) Plato Apol. 23 D; vgl. Zeller S. 141. Diels, Rh. Mus. N. F. 42, 12 f. Dümmler, Akad. S. 117, 1. 128, 1. Vgl. auch Zeller 215: „Es ist also überhaupt nur das Unpraktische, Irreligiöse und Sophistische der sokratischen Lehre, was hier angegriffen wird.“

Aristophanes begreifen, so denke man an — Schopenhauer und seinen wilden Hass gegen Hegel, den er Scharlatan, Betrüger, Beutelschneider nennt — ganz wie Aristophanes den Sokrates; nur dass die Polemik des pessimistischen Philosophen natürlich eine düstere, gedankliche Färbung trägt, wo der Komödiendichter seine plastische Erfindung in burlesken Scenen entfaltet, die für die Masse bestimmt sind[1]).

Die Eigenthümlichkeit des rationalistischen Princips erklärt die leidenschaftliche Opposition, welche die Sokratik im Zeitbewusstsein fand; sie erklärt die Gegner, aber sie erklärt auch die Anhänger. Bekanntlich tadelt Hegel am Absoluten Schelling's, dass es wie aus der Pistole geschossen auftrete ohne die erklärende Vermittlung eines logischen Stufengangs. Das ist charakteristisch für beide, für den tadelnden Rationalisten, wie für den getadelten Romantiker. Das Denken ist die Function der Vermittlung, die übrigen psychischen Functionen gehen auf das Unmittelbare, sei es die Aeusserlichkeit der Wahrnehmung oder die Innerlichkeit des Fühlens und Wollens. Die philosophischen Richtungen, die auf diesen Functionen basiren, sprechen desshalb entweder unmittelbar zu dem breiteren Verständniss wie der Empirismus, der auf der einfachen Function der Sinneswahrnehmung beruht, oder unmittelbar zu dem höheren Verständniss der congenialen Geister, der gleichgestimmten Jünger. Die Empirie wie die Intuition sind beide gleich unmittelbar; anders die logische Induction. Weil das Denken die Function der Vermittlung ist, desshalb wendet sich der Rationalismus an die, welche von niederem Verständniss zum höheren geführt werden sollen, desshalb ist der Rationalismus die Philosophie der Schule. So erklärt sich der ausgesprochene Schulcharakter der Wolff'schen Philosophie, so erklärt sich die pädagogische Tendenz des stark rationalistischen Herbart und seiner grossen Schule. So erklärt sich die Uebereinstimmung der beiden grössten und strengsten Rationalisten, Sokrates und Hegel, auch darin, dass sie an Schuleinfluss, an Schülerzahl alle anderen Philosophen weit übertroffen haben. Sokrates hat den Charakter der Schule in die Philosophie hineingetragen: die zehn grössten Schulen des späteren Alterthums sollen sich von ihm herleiten und noch in der Scholastik wirkt sein beherrschender Einfluss durch seinen Enkelschüler Aristo-

[1]) Uebrigens hat z. B. die Charakteristik des Absolutum in der „vierfachen Wurzel“ auch einen durchaus possenhaften Anstrich.

teles[1]). Weil der Rationalismus mit seinem Trieb zur Vermittlung an die werdenden Geister sich wenden muss, verkehrte Sokrates von früh bis spät mit den Jünglingen. Und wie man in der Schule fragt und antwortet, so griff er zur dialogischen Methode. Haben doch alle Rationalisten, denen gegenüber sich die Intuitivisten und Empiriker wie freie Essayisten verhalten, auf die Methode einen bedeutenden Werth gelegt!

Endlich erklärt sich aus der rationalistischen Tendenz noch eine andere Schicksalsgemeinschaft der sokratischen und der Hegel'schen Philosophie. Das Denken an sich gibt nur die blosse Form, der die anderen Functionen erst das Material zutragen; von dorther fliessen auch die starken Antriebe, die einer Lehre Richtung und Färbung für das Leben geben. Ist auch das Denken für jede Philosophie unentbehrliche Grundfunction, so ist es doch im Rationalismus zum Extrem verdichtet, und der Rationalismus ist Philosophie *κατ' ἐξοχήν*, auf sich selbst bezogene Philosophie. Was gewöhnlich das Leben der Philosophie zum Vorwurf macht, die farblos graue, gleichsam neutrale Objectivität ihrer Aussagen, die in ihrer blossen Abstractheit der Actualität ermangeln, das gilt wesentlich von dem strengen Rationalismus. Auch die Scholastik, Spinoza, Herbart sind rationalistisch; aber ihr Rationalismus hat so tief Wurzel gefasst im Glauben, im Naturalismus, im Individualismus, dass seine formale Strenge paralysirt erscheint. Der seltene echte Rationalismus dagegen verharrt in der Objectivität des formalen Denkens, das sein Wesen ausmacht. Da es aber sein Schicksal ist, sich schulmässig fortzupflanzen, so geräth er in den Köpfen der Schüler mit starken Antrieben der anderen psychischen Lebensfunctionen zusammen und die Schüler, während sie nur den Meister zu interpretiren glauben, ändern vollständig den Charakter der Lehre, indem sie das rationalistische Princip, das doch in seiner Form sein Wesen erschöpft, wirklich zur blossen Form, zur blossen Methode machen für eine subjective Tendenz, für ein grundlegendes materiales Motiv, das aus der Welt der Erfahrung oder der Intuition geholt ist. So kommt es, dass in den Lehren der Schüler die farblose Lehre des Meisters in den buntesten Farben aufschillert, weil sie der Subjectivität jedes einzelnen einen anderen Reflex

---

[1]) Es ist dies Alles um so merkwürdiger, als Sokrates, wie wir sehen werden, den Schulcharakter gar nicht gesucht hat. Aber was er nicht gesucht, hat die Consequenz seines Princips gewirkt.

warf: so kommt es, dass die mannigfaltigsten Richtungen bis zu den weitesten Gegensätzen geistiger Tendenzen sich gleicherweise auf den Meister berufen. Dieses Schicksal einer gänzlichen Zersplitterung der ursprünglichen Lehre, eines geistigen Diadochenthums ist in der Geschichte zwei philosophischen Lehren begegnet: der sokratischen und der Hegel'schen. Die letztere gibt einem ganzen Parlament von Schülern, in dem die „Rechte", die „Linke" und das „Centrum" in allen Schattirungen vertreten sind, die Waffen zu gegenseitiger Bekämpfung. Und stehen sich nicht die kynische Askese und die kyrenaische Hedonistik [1], die xenophontische Praxis und die megarische Dialektik und Ontologie, der Nominalismus des Antisthenes und der Realismus des Plato unvereinbar gegenüber? Bemerkenswerth ist auch, dass die dialogische Methode des Sokrates und die dialektische Methode Hegel's in der Nachahmung noch fortlebten, als der Geist der eigentlichen Lehre schon längst entflohen war.

Das negative Verhältniss des Sokrates zur Praxis des Lebens und zur Empirie, die ununterbrochene Bethätigung der dialogischen Methode an den Jünglingen, die leidenschaftliche Opposition der Zeitgenossen, die gewaltige schulbildende Kraft seiner Lehre, die Spaltungen unter seinen Schülern — dies Alles erklärt sich so nothwendig aus dem Formalismus seines rationalistischen Princips, dass selbst, wenn uns nichts überliefert wäre als jene geschichtlichen Thatsachen von des Sokrates Verhalten im Leben, von seinem Schicksal und dem Schicksal seiner Lehre, wir daraus den rationalistischen Charakter seiner Lehre fast mit Sicherheit entnehmen könnten.

Man behauptet, die sokratische Philosophie sei ihrer Grundlage, ihrem vorwiegenden Charakter nach Ethik. Was bestimmt aber den vorwiegenden Charakter einer Philosophie? Der Spinozismus, diese ontologische Theosophie und Psychologie, proclamirt sich in seiner Hauptdarstellung als Ethik, ohne wirklich das Ethische in seiner Selbständigkeit zu erfassen und zu vertiefen. Wir möchten die Sokratik vielmehr als ethisirenden Rationalismus bezeichnen, weil der Rationalismus sich darin als das primäre, der Ethicismus als das accidentielle Element erweist. Dass sie sich wesentlich den Fragen des menschlichen Lebens zuwandte, erklärt sich zum Theil wieder aus der Natur des rationalistischen Princips.

---

[1]) Für Aristipp, der meist abseits gestellt wird, ist das Bewusstsein der sokratischen Schülerschaft durch das Dictum gegen Plato bezeugt (Aristot. Rhet. II, 23. 1398 b 31).

Die herrschende Function in der vorsokratischen Philosophie war die αἴσθησις, in welche das Denken nur gleichsam unbewusst als formgebende Kraft eingeflossen war. Wie es aus der Materie, ein spätes Product, entstand, so war es in der Welt nur, um den Objecten der αἴσθησις dienstbar zu sein, in kritischer Betrachtung ihre Ordnung nachzubilden. Es kam nur auf das Gedachtwerden an, das Denken in seiner selbstbewussten Actualität als selbständige, schöpferische Macht im Sein blieb dieser Forschung fern. Es war ihr höchstens willkommen gleichsam als verschärftes Sehen, als kritisches Wahrnehmen. Da setzte Anaxagoras den denkenden Geist als neuen Existenzfactor in die physische Welt hinein. Aber es war eine todtgeborene Existenz; denn Anaxagoras wusste den Geist nicht in Action zu setzen, lebendig zu verwerthen. Er wusste es nicht, weil er sich auf die Wirksamkeit, auf das besondere Leben des denkenden Geistes noch nicht verstand, weil er das Denken noch nicht in seiner mikrokosmischen Heimath belauscht hatte, aus der es erst die Erkenntniss durch die Formen der Analogie und der Idealisirung in den Makrokosmos überleiten kann, mit kurzen Worten: weil er den Menschengeist noch nicht erfasst hatte. Auf der anderen Seite arbeiteten die Sophisten den Menschen aus der Natur heraus, aber den Menschen eben nur als Natur- und Sinnenwesen, in dem die αἴσθησις die einzige Erkenntniss und die φύσις Moral und Recht ist und der geistige Mensch höchstens in den mehr äusserlichen Actionen der Sprache und Beredtsamkeit zur Erscheinung kommt. Da that nun Sokrates den gewaltigen Schritt der Vereinigung: in dem niederen Menschen der Sophisten feierte der todte νοῦς des Anaxagoras seine Auferstehung und erhob sich zur Selbsterkenntniss. Sokrates hatte den denkenden Menschen erfasst und diese That ist bedeutsam genug, die That seines ganzen Lebens zu sein. Wenn das Denken König über die Welt werden sollte, musste es erst Herr im eigenen Hause sein, d. h. es musste sich erst im Menschengeist erkannt haben. Da bei Plato das Denken schon aus dem Menschengeist zur Weltherrschaft emporsteigt, um im Sein der Welt zu residiren, wiederholt er nicht mehr die sokratische Mahnung zur Selbsterkenntniss[1]). Weil die ratio sich zuerst im Menschengeist erkennt und in der menschlichen Handlung zuerst als Actualität zur Erscheinung kommt, darum ist der Rationalismus auf seiner ersten Stufe anthropologisch-praktisch. Die Be-

[1]) Wenigstens gilt das von den späteren, constructiven Dialogen.

schränkung seiner Forschung auf den Kreis der menschlichen Actualität ist also bei Sokrates eine einfache Consequenz seiner rationalistischen Tendenz.

b. Das sokratische Princip in seinen äusseren Bedingungen als attische Geistesphilosophie.

So ist das sokratische Princip vielleicht allgemein systematisch aufgefasst, aber nicht historisch-psychologisch erklärt. Wir wollen das von der neueren Forschung so reichlich zusammengetragene Material für die Erklärung des Neuen und Eigenthümlichen der sokratischen Lehre nicht irgendwie bestreiten. Man hat hauptsächlich aus den früheren Geistesanschauungen die spätere einleuchtend erklärt und ging über den eng philosophischen Kreis hinaus, um aus politischen und literarischen Parallelerscheinungen die Begriffe der geistig-sittlichen Zersetzung und der nothwendigen Reform zu gewinnen [1]). Aber man ist doch, wie uns scheint, bei aller Erklärung im geistig-sittlichen Leben stehen geblieben und hielt hierbei in der Vorstellung die Einheit und Continuität des gesammt-hellenischen Geisteslebens so straff gespannt, dass darüber das äussere Moment der Localisation fast ganz verloren ging. Wie will uns z. B. die bisher so allgemeine, noch immer ein wenig hegelianisirende Geschichtsbehandlung die einfache Thatsache erklären, gegen welche uns nur die eingebürgerte historische Systematik blind gemacht hat, dass Demokrit, also die Blüthe, nicht ein später Ausläufer der Naturphilosophie mit Sokrates zeitlich zusammenfällt? [2]) Warum schlafen dieselben geistigen Bedingungen der „Zersetzung" etc. bei Demokrit, die bei Sokrates so geschäftig am Werke sind?

Man hat schon längst nach dem Vorgang des Diogenes Laërtius resp. seiner Gewährsmänner den Unterschied kleinasiatischer und italischer Philosophie bei den Vorsokratikern herausgehoben. Boeckh's Erklärung [3]) hat hier namentlich den Tem-

[1]) Vgl. Zeller's lehrreiche Einleitung zum II. Bde., d. h. zur zweiten Periode der griechischen Philosophie.

[2]) Inzwischen ist hier eine bedeutsame Wandlung angebahnt durch Windelband's neue Werke, Gesch. d. alten Philos. 1888 und Gesch. d. Philos. 1890, welche Demokrit als Systematiker des Materialismus (parallel dem Idealsystem Plato's) nach Sokrates behandeln — eine sicher geistreich originale und historisch der bisherigen mindestens gleichberechtigte Auffassung.

[3]) Philolaos S. 40 ff.

peramentsunterschied des für sinnlichen Wechsel empfänglichen ionischen und des auf die ruhenden Formen gerichteten dorischen Gemüths hinzugefügt. Das mag auf die älteren Ionier und die Pythagoreer passen. Aber auch die Antipoden der Ersteren, die Eleaten, sind Ionier. Vielleicht, dass der excentrische Radicalismus den Heraklit und den Zeno noch als Ionier vereinigt. Wahrscheinlich aber ist es, dass weit entscheidender als das nationale das locale Element geistig einwirkt. Den Milesiern und Ephesiern mochte das unendlich sich dehnende, unerschöpflich reiche Hinterland mit der bunt gewürfelten Bevölkerung, die Nähe des orientalischen Massenwesens, der fluthende Handelsverkehr an der städtebesäeten Küste leicht die Kategorie der wechselnden Unendlichkeit in die forschende Seele hauchen. Elea dagegen ist eine Gründung der aus Asien flüchtigen Phokäer, die zugleich vor den Angriffen der Karthager und Etrusker Ruhe und Schutz suchen, und liegt abgesondert von den übrigen Griechenstädten mit engem Hinterlande an der verkehrsärmsten Strecke der italischen West- und Südküste. Da begreift sich die reflectirte Starre des eleatischen Princips. Die Pythagoreer, das geistige Bindeglied zwischen Beiden, entstammen wieder der städtereicheren Südküste Italiens (Lokri, Metapont, Kroton, Tarent) und bilden einen Bund, gegründet zur strengen Erhaltung der bestehenden Verfassung. So mag sich die Verbindung der festen Norm und der Vielheit in ihrem Zahlprincip erklären, obgleich ja auch schon, um nur dies Eine zu nennen, der Kanon des Polyklet und des Lysipp die unverkennbare Tendenz des dorischen Geistes auf feste Maassbestimmungen beweist.

Man hat über das Heranwachsen Athens zum geistigen Haupt Griechenlands seit den Perserkriegen meist nur eine allgemeine Bemerkung der sokratischen Philosophie vorangeschickt[1]). Ganz unmittelbar ist natürlich der Rückschlag der grossen historischen Bewegung auf das geistige Leben nicht zu veranschlagen; denn die Schlachten von Salamis und Platää bezeichnen chronologisch

---

[1]) Vgl. z. B. Zeller II, 1, 3⁴, Brandis (Handb. d. griech.-röm. Philos. II, 1. 6 f.), Alberti (Sokrates S. 13 f.) u. v. a. Am schroffsten hat Ritter (Gesch. d. Philos. II, 8) die unserer localisirenden Erklärung entgegengesetzte Ueberzeugung ausgedrückt: Das Merkmal der zweiten, mit Sokrates beginnenden Periode sei, „dass in ihr die Stammverschiedenheit und die Verschiedenheit der Oertlichkeit keinen bedeutenden Einfluss ausübe, sondern Alles oder das Meiste in dem gemeinschaftlichen griechischen Charakter wurzele“.

wohl noch nicht einmal die ἀκμή des Parmenides und in der ganzen ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts war wohl die Philosophie in Athen noch kaum gastlich eingekehrt, geschweige denn heimisch geworden. Dennoch zeigt sich schon in dieser Zeit eine merkwürdige, gewissermaassen physische Abwendung der Philosophie von der Peripherie der hellenischen Welt und es ist die auffallende Erscheinung zu constatiren, dass die Geburtsstätten der bedeutenden Denker nicht mehr wie — ausnahmslos — im 6. Jahrhundert (Ionier, Pythagoreer, Eleaten) auf dem **italischen oder kleinasiatischen Festland liegen.** Dass der letzte grosse Eleate, Melissos (wie wahrscheinlich der ionische Spätling Hippon) von Samos stammt, will noch wenig besagen. Aber Empedokles und Gorgias (wie auch Idäus) sind Sikelioten, Protagoras und Demokrit sind Abderiten, Diogenes von Apollonia ist Kretenser. Nur Anaxagoras, der aber wohl früh seine Heimath verliess, macht hier eine Ausnahme. Bemerkenswerth ist nun, dass mit der jüngeren Sophistengeneration die Speculation im griechischen Mutterlande heimisch wird: Prodikos von Keos, Hippias von Elis [1]). So nähert sich die Philosophie immer mehr dem attischen Boden, den sie seit dem perikleischen Zeitalter zu ihrer gastlichsten Stätte erkoren hatte. Es ist auch charakteristisch, dass diejenigen Denker, die Sokrates geistig am nächsten stehen, am häufigsten oder längsten in Athen Aufenthalt genommen haben: Anaxagoras und die vier grossen Sophisten, ja die Besuche der Letzteren knüpft die Ueberlieferung geradezu an Begegnungen mit Sokrates. Dass auch die Epigonen der älteren Schulen wie Hippon und Kratylos sich einfanden, ist nicht zu verwundern. Aber zwei überaus merkwürdige, feste Thatsachen sind zu constatiren: 1. Sobald die Philosophie ihre Heimathsstätte von **den Colonien nach dem Mutterlande verlegt, verliert sie den naturphilosophischen Charakter und wird anthropocentrisch. Hier scheiden sich sogar die älteren Sophisten von den jüngeren.** Protagoras und Gorgias wandeln noch ganz in den Bahnen der Naturphilosophie, deren negative Kritik sie liefern, indem sie die

---

[1]) Als jüngere Sophisten sind Prodikos und Hippias durch Platon's Protagoras bezeugt. Andere jüngere Sophisten, wie Euenos von Paros, Xeniades von Korinth, entstammen ebenfalls dem Mutterlande.

heraklitische (Protagoras) und eleatische (Gorgias) Philosophie weiterbilden. Ihre anthropologischen Interessen, die übrigens mehr zurücktreten, gehören vermuthlich ihrer späteren Zeit an, die sie zum grossen Theil im eigentlichen Griechenland verbrachten[1]). Man könnte auf die Vermuthung kommen, dass auch Anaxagoras den *νοῦς* seinem System, in dem er gleichsam fremd wie ein Gast erscheint, während des 30jährigen Aufenthalts in Athen einverleibt habe. In Hippias und Prodikos und anderen späteren Sophisten ist die Naturphilosophie geradezu erstorben. Selbst wenn Hippias Mathematik und Astronomie betreibt, so geschieht es auffallend unproductiv, nur aus receptiv-didaktischem, also anthropologischem Interesse. Die wirklichen Grundinteressen der jüngeren Sophisten sind ethische, rhetorische, grammatische und archäologische. Die Vielwisserei des Eliers und das Wortsstudium des Keers weisen schon auf das Begriffswissen des Attikers. Namentlich der definitorische Eifer des Prodikos, in dessen ethischen Lehren man auch die allgemein prädicirte Negativität der Sophisten vermisst (Welcker!), erinnert daran, dass — Keos sehr nahe bei Attika liegt. Die zweite Thatsache ist, dass mit Sokrates zugleich die attische und die idealistische Philosophie beginnt. Zum Theil mit den Sokratikern, mit den Akademikern, mit dem grossen Stagiriten schlägt die Speculation sozusagen geographisch wie philosophisch wieder nach aussen. Wir sehen einen ähnlichen Process in der neueren Philosophie. Namentlich England spielt hier gewissermaassen die Rolle von Kleinasien, Schwaben mit dem Idealismus Hegel's und Schelling's die Rolle von Attika. Der Königsberger Kriticismus und der praktische Idealismus des Lausitzers Fichte leiten über zum Brennpunkt des Idealismus, der sich in der antidogmatischen Lehre des Danzigers Schopenhauer und der realistischen des Oldenburgers Herbart wieder ernüchtert und schliesslich in den neueren englischen Empirismus ausläuft.

Wie erklärt sich nun der scharf abbrechende Gegensatz der

---

[1]) Es ist bemerkenswerth, dass das stärkere anthropologische Interesse den Protagoras von Demokrit unterscheidet und ihm in der Geschichte der Philosophie meist eine spätere Stelle zuweist als dem jüngeren Landsmann, der, nachweislich wenigstens, nicht im griechischen Mutterlande, speciell in Athen Aufenthalt genommen hat. — Die physikalischen Forschungen des Gorgias setzt Ueberweg-Heinze, Grundr. I⁶ S. 99, in eine frühere Periode seines Lebens.

Philosophie der Colonien und des Mutterlandes, speciell Attikas? Die Colonien hatten die Heimath in raschem Aufschwung des Lebens überflügelt und um so leichter eine Blüthe entfaltet, die meist eine äusserliche war[1], welche der historisch-sittlichen Kräfte, die vor Verweichlichung und Knechtschaft hätten schützen können, mehr oder minder entbehrte. Was bot sich da der Seele des Forschers zur geistigen Verarbeitung dar? Die empirische Lust, die Kraft der Naturbeherrschung, welche die überseeischen Colonien gründen half, zitterte wohl noch in dieser Seele nach. Pythagoras und Xenophanes waren Auswanderer. Alles wies auf die Natur: sie war neu und anregend für die Ankömmlinge, sie wies den Suchenden ihre wohl zu beachtenden Bedingungen, sie sandte überreiche Schätze aus der weit sich dehnenden Landschaft und von jenseits des Meeres. Schon darin, dass sie sämmtlich Küstenstädte sind[2] — im Gegensatz zu allen bedeutenden Städten des Mutterlandes — liegt es, dass der Hafen ihr Gesicht, der Handel ihr Lebensathem und der Reichthum ihre Gesundheit, ihre Sehnsucht ist; und die Schiffahrt wieder, die zum Reichthum verhalf, wies auf den gestirnten Himmel. Die erwachende Geistescultur konnte zwar den Hellenen nicht verleugnen, aber es ist begreiflich, dass dort, wo die Sinne die Führung des Lebens hatten, auch die Speculation ihnen folgte und weit mehr das Moment der Extensität, der Natur als das der Innerlichkeit pflegte.

Ganz anders der Geist des Mutterlandes! Die Natur hatte den Erbgesessenen nichts Neues zu sagen. Es fehlte der Ferntrieb des Lebens, der Durst nach Neuem, nach rascher Entfaltung. Die Pflicht gegen den Staat, der seine Bürger eng an sich fesselte im Gegensatz zu der Freizügigkeit der wanderlustigen Neugriechen, die grossen Erinnerungen der geschichtlichen Vergangenheit, die örtlich und zeitlich weiterreichenden Bande der Pietät, die Arbeit des Landmanns und die Mühen und

[1] Vgl. was K. O. Müller (Gesch. d. gr. Lit. ed. Heitz I, 460) sagt: „Die Bildung der Ionier in Kleinasien gemahnt uns wie eine aus dem heimathlichen Boden in ein üppigeres Land und unter einen wärmeren Himmelsstrich versetzte Pflanze, die mit treibhausartiger Vegetation eine Fülle von Blättern und Blüthen hervortreibt, während die in dem natürlichen Boden zurückgebliebene Schwesterpflanze bei einem festeren Gefüge des Stammes und der Zweige auch am Ende vorzüglichere, nahrhaftere Früchte hervorbrachte."

[2] Die wenigen Ausnahmen wie Myus, Priene, Magnesia haben für die Geschichte der Philosophie gerade keine Bedeutung.

der Ruhm des Kriegers — lauter Elemente, die in den Colonien weniger oder gar nicht zur Geltung kamen —, sie alle sprachen zum Geist, zum Gefühl, zum sittlichen Willen und nicht zu den Sinnen. Und der Krämer war verachtet und der Fremde rechtlos. Der athenische Staat, durch seine Schiffahrt zur Handelsmetropole prädestinirt, wehrte sich gegen diesen Charakter, gegen die Einwirkung der fremden und materiellen Strömung, indem er z. B. seinen Bürgern verbot, im Piräus zu übernachten. — So wusste das Mutterland empirisch Neues nicht zu bieten, es war unfähig zu extensiver Production; die Anregungen, die Fülle des Stoffes kamen ihm von aussen. Es konnte nur das Empfangene wie das Alte sammeln und ordnen, im Geiste festigen durch Didaktik, eindringlich machen durch Ermahnung, durch Umbildung verbessern, verschönern, beseelen. Das Epos, gewissermaassen die stofflichste der Dichtungsarten, gehört fast ganz den Colonien. Die wenigen Epiker des Mutterlandes, wie Hesiod, wie Kinäthon, Eumelos, Chersias, zeigen einen starken Zug entweder zur Didaktik und ethischen Vermahnung oder zur genealogischen Sammlung und Herausarbeitung des individuellen Heldenthums. Das Mutterland (Athen) hat zuerst die homerischen Gesänge zur geschlossenen Einheit geordnet. Die Geschichtsschreibung der Logographen und des Herodot, bei denen die Lust am Stoff noch nicht wie bei Thukydides und Xenophon die pragmatische oder tendenziöse Verinnerlichung der Auffassung aufkommen lässt, entstammt wieder den Colonien. Die Lyrik des Pindar und Tyrtäus feiert sozusagen die Stärke des Subjects, den Sieg und die Kraft und namentlich die athenische Elegiendichtung des Solon, Dionysios, Kritias hat eine kräftige didaktische und politische Tendenz. Die so reich vertretene Lyrik der Colonien hat einen Hang zu süsser Schwärmerei und zu pessimistischer Klage: sie feiert die Schwäche des Subjects[1]). Die attische Tragödie wiederholt dieselben Fabeln und die Plastik, die alle Anregungen und alle technischen Erfindungen den Colonien verdankt, dieselben Typen in immer neuen Ge-

---

[1]) Nur die argivische Landschaft, die alte Vermittlerin zwischen Occident und Orient, bringt einige den Colonien parallel gehende Ausnahmen hervor: den Epiker Agias von Trözen, den Geschichtsschreiber Akusilaos von Argos, den Lyriker Lasos von Hermione. Charakteristisch ist das geringere geographische und stärkere mythologische und genealogische Interesse, das der zu Athen in vielfacher Beziehung stehende Pherekydes im Gegensatz zu seinem Landsmann Hekatäus zeigt.

staltungen. Und ist es nicht so als äusserlich roher Anfang der mutterländischen Philosophie begreiflich, wenn Hippias nur sammelt und Prodikos distinguirt? Es war mit einem Wort der grosse *Beruf des Mutterlandes*, dem von altersher oder von aussen überkommenen *Stoff Intensität zu geben durch die Form*. Die Form aber fliesst aus der Actualität des Geistes, des Subjects. In dem stark materialistischen Leben der Colonien blieb das Object immer grösser als das Subject, das nichts aus sich selbst gab und wirkte, sondern nur dem Object nachging, es zu fassen suchte in der Speculation, in der Erfindung, Entdeckung, im Handel u. s. w. Im Mutterlande dagegen entfaltet sich *die Actualität des Subjects* im höheren Ernst und Eifer des geschichtlich-politischen und sittlich-socialen Lebens — man vergleiche nur die Bedeutung von Delos, Delphi, Olympia mit der Bedeutung von Triopion und Panionion —, in heroischen Freiheitsthaten, classischen Wettkämpfen in Künsten des Leibes wie des Geistes, im Hervortreten höherer Charaktere, plastischer, thatfroher Individualitäten.

Aus dieser reichen, actuellen Subjectsentfaltung, der das Object in verhältnissmässiger Armuth oder Gleichgültigkeit gegenüberstand, erklärt sich der anthropocentrische Charakter der Philosophie des griechischen Mutterlandes im Gegensatz zur Naturphilosophie der Colonien. Aus dem griechischen Mutterlande hebt sich wieder Attika als die Heimath der Idealität heraus. Den Menschen überhaupt haben auch die Anderen in ihren Interessen vorangestellt, den *geistigen Menschen* hat vor allem *Athen* zur Ausbildung gebracht. Hippias, der die peloponnesische Philosophie vertritt, feiert das Recht des natürlichen Menschen. Nicht weit von seiner Vaterstadt Elis liegt Olympia, wo die Gymnastik ihre begehrtesten Kränze erhielt, und weit mehr als die attische sucht die peloponnesische Plastik ihre Stoffe im athletischen Genre. Die höhere Idealität, zum mindesten die wärmere Beseelung scheidet die Kunst des Phidias, Polygnot, Skopas und Praxiteles von der canonischen Kunst der Peloponnesier Polyklet und Lysipp und der technisch grossen, effectreichen Kunst des Zeuxis und Parrhasios. Gerade zu Sokrates' Zeit war Athen am meisten Stadt der Athena, „Metropole der Intelligenz“, die Stadt der Tragödiendichter, der Richter, der Sophistencongresse und der Beredtsamkeit, die ruhmreiche Heimstätte der *σοφία*, die Stadt der leidenschaftlichsten

Liebe zum λόγος in jeder Bedeutung[1]) — war das nicht der einzige, rechte, nothwendige Boden für eine dialektische und intellectualistische Philosophie?

Zu welchem Anschauungsbilde musste sich die Welt im Geiste des athenischen Denkers gestalten? Die Natur verschwand ihm hinter der Ueberfülle des städtischen Lebens. Er sah zum Himmel empor, — um zu wissen, wann der Markt sich füllte. Wenn er aufschaute, sah er die Akropolis in phidiasischem Schmuck erglänzen, sah er den Areopag, wo höchstes Sittenrecht aus ehrfurchtgebietendem Munde floss, sah er die Pnyx — und die Stürme der Volksversammlung tönten ihm lauter im Ohr als dem Thales die Stürme des Meeres und der Donner des Perikles mochte tiefer ergreifen als der Donner des Zeus. Sokrates geht nicht zum Meere, sondern er geht durch die langen Mauern zum Piräus und bewundert die Schiffsbaukunst. Er verlässt die Stadt nur zur Schau der isthmischen Spiele und zum Kampf für das Vaterland, dessen schwerstes äusseres und inneres Ringen, dessen höchsten Glanz und tiefsten Fall er erlebt. Darin liegt der geheime Seinsgrund, die werthvolle Wahrheit, die innere Nothwendigkeit jener berühmten Einleitungen der platonischen Dialoge, dass sie — bewusst oder unbewusst — kundgeben, wie die sokratische Reflexion aus dem städtischen Leben Athens naturgemäss herauswächst, so naturgemäss wie die Speculation der Früheren aus der Fülle des materiellen und physischen Lebens, das sich ihrer Betrachtung bot. Welcher Reichthum städtischer Scenerien und welche Vielseitigkeit und Bedeutsamkeit des geistigen und socialen Lebens entfaltet sich in diesen Einleitungen! Sokrates trifft mit Parmenides, Zeno, Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias zusammen. Er begegnet dem Euthyphron vor dem Hause des Archon Basileus, dem Menon in einer öffentlichen Lesche, dem Polemarchos und Adeimantos auf dem Heimwege vom Piräus, wo er Zuschauer einer öffentlichen Festfeier gewesen, er spricht vor dem Volksgericht und seine Freunde

[1]) Vgl. namentlich ausser bekannten aristophanischen Stellen Plato Prot. 337 D. Apol. 29 D. Lach. 183 A. Gorg. 461 E. Leg. 641 E und was Perikles bei Thukydides II, 39 f. sagt. Die Griechen behaupteten ja, in Athen fingen die Kinder einen Monat früher als anderswo an zu reden, Tertull. de an. 20 und Sittl, der (Gesch. d. griech. Lit. II, 4) noch andere Citate für die φιλολόγος πόλις beibringt, behauptet (ib. I, 359) nicht ohne Grund, die schnellfertige Zunge habe Athen an die Spitze der griechischen Literatur gebracht.

besuchen ihn im Kerker. Charmides wird ihm von Kritias und Theätet von Theodoros in einer Palästra vorgestellt und in eine Palästra wird er auch zum Lysis gerufen, als er von der Akademie nach dem Lykeion gehen will, und im Auskleideort des Lykeion heisst ihn das Dämonion die Sophisten Dionysodoros und Euthydemos erwarten. Er sieht mit den Feldherrn Nikias und Laches und den Söhnen des Thukydides und Aristides den Virtuosenstückchen eines Fechtmeisters zu. Er begegnet dem Alkibiades auf dem Wege nach dem Heiligthum. Er verkehrt in den Häusern reicher Mäcene wie Kallias, Kallikles, Pythodoros und Kephalos, des Vaters des Lysias, und er feiert im Gelage mit Aristophanes, Alkibiades, dem berühmten Arzt Eryximachos und vielen anderen den Tragödiensieg des Agathon. Nur im Phädrus lockt ihn eine „vorgehaltene" Rede des Lysias in die freie Umgebung der Stadt hinaus, wo er sich wie ein unkundiger Fremdling bewegt. Er könne ja seinen Lerneifer nur an den Menschen, nicht an den Bäumen befriedigen, sagt er[1], — das kennzeichnet den Socialgeist des Attikers.

In der einzigen Grossstadt Altgriechenlands[2]) pulsirte das sociale Leben mit so stürmischer Beweglichkeit, dass es alle Einzelnen mit sich fortriss. Es rief die Denker auf die Strasse und die Dichter zum öffentlichen Wettkampf, es zog die Feldherrn vor die Schranken des Gerichts und verlachte die Staatsmänner in der Komödie. Es duldete sozusagen kein privates „Ich" und kein fernes „Er" und stellte Alles auf die Kategorie des „Du". Bei der Ueberfülle der Individualitäten, die es bot, die ihm von fernher zuströmten, war das Grundprincip seiner Bewegung: Reibung der Kräfte[3]) und aus dieser Reibung sprühten die glänzendsten Funken attischen Geistes auf. Die stoffliche Fülle des Epos ist die Stärke der Kleinasiaten, die weiche Lyrik ist der Ruhm der Nesioten. Das Drama gehört dem Attiker[4]). Der eristische Grundzug des attischen Lebens, der sich kundgibt in der Processsucht der Bürger, im Sturm der politischen Parteileidenschaften, kehrt wieder in der Carricatur

[1]) Phaedr. 230 D. [2]) *πόλεως τῆς μεγίστης* Plato Apol. 29 D.

[3]) Einen guten Fingerzeig zur Erklärung der sokratischen Wissenstendenz gibt hier Windelband's Bemerkung (Gesch. d. a. Ph. 194): „In dem gesteigerten Wettbewerb der Civilisation erwies sich auf allen Gebieten der Wissende als der Tüchtigere".

[4]) Nur das grossstädtische Syrakus bietet noch eine concurrenzfähige Komödie. In Megara knüpft sich ja bezeichnender Weise die Begründung der Komödie an die Begründung der Demokratie.

der Komödie, erhält in der Tragödie seine ideale Weihe. Was aber im niedrigen Sinne des Lebens vielleicht zänkisch heisst und im höheren künstlerischen Sinne dramatisch, ist im speciell geistigen Sinne dialektisch. So haben wir eine zweite Erklärung der sokratischen Dialogik. Die lebendige sociale Fluctuation, die ihn umgibt, bringt es mit sich, dass sozusagen das geistige Gesicht des Attikers stets auf den Andern gerichtet ist, dass er sein ganzes Wesen in Fühlung und Reibung mit diesem Andern empfinden muss. Sokrates überlässt den fremden Sophisten die langen Redeergüsse; er versteht sich nicht auf den Solipsismus schriftstellerischer Production; die Wahrheit ist ihm ein sociales Product; sie erscheint nicht frei und fertig dem eigenen Geist, sondern erst in lebendiger Gemeinschaft des Ringens mit dem fremden Geist. Dieser dialogische Eifer, der den Sokrates auf die Strasse trieb, ist ein besonders scharfgeschnittener Zug in seiner attischen Physiognomie und scheidet ihn nicht zum wenigsten von aller vorsokratischen Philosophie. Das Dialogische, indem es auf Wahrheit ausgeht, wird zum Dialektischen. Aber selbst, wenn es nicht auf Wahrheit, nur auf überzeugende Wirkung ausgeht, braucht es die Schärfe des Denkens. Und so sehen wir, dass der Dialog auf den rationalistischen Trieb wieder verstärkend einwirkt, aus dem er doch zum Theil selbst erst entsprossen ist. Man denke an das kritische Verstandesthum, das sich in jeder Grossstadt herausbildet, namentlich aber dort, wo alle schäumenden Säfte eines ganzen reichentwickelten Zeitalters sich vereinigen; man denke an den ständigen analytischen Process socialer Kritik, in den dort das Individualleben hineingezogen wird — und man wird gar viel von dem echt analytischen, d. h. rationalistischen Geist des Sokrates als natürliches Product des attischen Bodens begreifen. Und ist nicht auch die Ironie ein charakteristisches Product des dichotomischen, kritisch vergleichenden und zersetzenden grossstädtischen[1]) Geistes, dem die Naivetät seelischer Einfachheit schon abgestorben ist? Der Geist der Colonien ist zwar auch grossstädtisch, aber nicht dichotomisch, sondern einfach materialistisch. Es fehlt der Gegensatz von Ideal und Leben, Geschichte und Gegenwart und darum die Möglichkeit der „Zersetzung“.

Weil sie noch jung am Busen der Natur lagen und sich ab-

---

[1]) Uebrigens ist die Ironie auch ein verfeinerter Spott und der Athener zeigte eine den Fremden unheimliche Spottlust. Sittl a. a. O. III, 393.

hängig fühlten von ihren Segnungen, darum haben die Colonialstädte keine Geistesphilosophie erzeugt. Hinter den Mauern Athens, wo das reichste städtische Leben zuerst alle Seiten der Geistescultur entfaltete, konnte man die Natur vergessen. Von der classischen Höhe des Könnens, die dort der Menschengeist erklommen, konnte man herabschauen auf die Natur, wie die Athena Promachos von der Höhe der Akropolis herabschaut bis zum Meer. Die städtische Civilisation, die menschliche Cultur war reif geworden, ihren Philosophen zu finden. Weil er der Philosoph Athens ist, darum ist Sokrates der Philosoph des Menschengeistes.

Gewiss, auch die sokratische Philosophie hat ihre Heimath in der Empirie. Aber was die Sinne dem Sokrates wiesen, waren Menschen und Werke der Cultur. Aus den Menschen, aus den schönsten Jünglingsköpfen, sprach ihm nur die denkende Seele, hinter den Werken der Cultur sah er die schaffende Intelligenz. So wiesen ihm die Sinne nur die Schwelle des Geistes.

Weil man aus der Ferne der Zeiten nur die höchsten Blüthenköpfe der athenischen Geistescultur erkennt, darf man nicht meinen, dass etwa Bewunderung der grundlegende Affect der sokratischen Reflexion war. Der Glanz so vieler erlauchter Namen darf uns nicht blenden: die athenische Cultur ist keine blosse Geniecultur. Noch bewundernswerther als die Höhe der Spitzen ist vielleicht die breite Grundlage der Volksintelligenz, auf der jene sich erhoben. Um aus den bildenden Künsten zu argumentiren: wir kennen die Leistungsfähigkeit der namenlosen Künstler und Kunsthandwerker z. B. aus der Vasenmalerei, aus den attischen Grabdenkmälern, aus der bekannten Erechtheionrechnung. Das Genie bleibt eine Ausnahme — selbst in Athen und auch der Kreis der Talente ist begrenzt. Um eine so wunderbare Erscheinung wie die Verbreitung des Kunstkönnens in Athen bis in die Kreise des Handwerks hinab zu erklären, müssen wir, auch ohne die Naturbegabung des attischen Stammes zu leugnen, doch ein wunderbar ausgebildetes, geschlossenes Kunstwissen, eine fest tradirte Methode mehr als anderswo voraussetzen. Nicht aus den Adelskreisen wie Alkibiades, nicht aus dem Gewerbestand wie Kleon, — aus jener kerngesunden Schicht des attischen Bürgerthums, in der die τέχνη ihre Pflege fand, der Wissensschatz des Kunstkönnens sich von den Vätern her forterbte und die Meisterschaft Princip des Lebens war, ist Sokrates entsprossen. Dass sein Vater, dass er selbst in früheren

Jahren Bildhauer gewesen, ist das einzige, was wir von seinen Jugendverhältnissen sicheres wissen, aber es ist genug. Als Mitglied dieser „dädalischen“ Geschlechtsgenossenschaften, deren Bedeutung für die Kunstpflege so unendlich gross ist, bekennt sich Sokrates ausdrücklich bei Plato [1]). Den Geist dieses Kreises, aus dem ein Phidias, ein Polygnot hervorgegangen ist, hat Sokrates mit vollen Zügen eingeathmet; die durch die *τέχνη* gewonnene Meisterschaft ward das Ideal seines Lebens und „Können ist Wissen“ der oberste Grundsatz seiner Lehre. Sokrates fand das in der attischen Kunstpflege so besonders scharf entwickelte Princip des rationellen Berufskönnens, der Schulung in anderen Lebensgebieten wieder, die ihm die Erfahrung besonders nahelegte. Er fand es wieder in den Gegenständen seiner Schulerziehung [2]): Gymnastik und Musik, zu der auch die Grammatik gehört. Kunst und Kunsthandwerk waren in Athen nicht scharf geschieden, und dem Kunsthandwerk wieder steht das eigentliche Handwerk nahe. Auch der Zimmermann, der Schuster, der Schmied war dem Sokrates ein *τεχνίτης*. Er sah auf der Strasse einen grossen Theil des Volkes in diesen Berufen thätig, und er verachtete sie nicht wie Charikles oder der aristokratische Staatsgründer Plato; denn er fühlte sich ihnen im Princip verwandt. Der kernhafteste Theil des Volkes diente in der Flotte, auf der die Existenz des auf Getreideeinfuhr angewiesenen Staates ruhte, und die Erfolge dieses besten Theils des athenischen Heerwesens prädestinirten Athen zur maritimen Hegemonie [3]). Bei so populärer Bedeutung begreift es sich, dass die Steuermannskunst unter den *τέχναι* des Sokrates eine wichtige Rolle spielte. Ob die Heilkunst durch den Beruf seiner Mutter [4]) seinem Interesse besonders nahe gelegt war? Jedenfalls ist die Medicin unter den geistigen Berufen der einzige, für den die Nothwendigkeit der Fachausbildung bereits damals allgemein anerkannt war. Der Bildhauer, der Maler, z. Th. auch der Dichter, der Cither- und Flötenspieler, der Ringmeister, der Grammatiklehrer, der Schmied, der Schuster und der Zimmermann, der Steuermann und der Arzt — das sind die Typen rationellen Könnens, die dem Sokrates in seiner nächsten Um-

---

[1]) Euthyphr. 11 B C. Alcib. I. 121 A.

[2]) Crito 50 D.

[3]) Vgl. hierzu Xen. Mem. III, 5, 18. Hell. VII, 1, 2. 5. De rep. Ath. I, 2. 12. 20.

[4]) Theaet. 149.

gebung entgegentreten, sich ihm von Jugend auf eingeprägt und stets vor seinem geistigen Auge stehen. Gegenüber dieser glänzenden Meisterschaft Athens in höheren und niederen Künsten, gegenüber diesem in sich einigen, befestigten, bewussten Können in so vielen Gebieten des Lebens, erschien ihm das sittlich-sociale und politische Leben Athens voller Zerfahrenheit und Principlosigkeit, gewissermaassen voller dilettantischer Unwissenheit. Der Kunstgeist Athens protestirte gegen die Politik und den Sittenzustand Athens — und Sokrates ging darauf aus, die Moral und die Politik als *τέχνη* zu begründen, den Geist des rationellen Könnens in sie zu verpflanzen.

c. Der sokratische Rationalismus als historisch erste Form der Geistesphilosophie.

Wir haben den Sokrates als den echtesten Sohn Athens, als den Philosophen der städtischen Intelligenz dargestellt; wir haben die Sokratik ganz in ihre empirischen Bedingungen aufgelöst und für ihre grundlegenden Elemente: die Abwendung von der Naturphilosophie und den anthropocentrischen Idealismus, den mündlichen, öffentlichen Dialog statt der Schrift und die Ironie, den Rationalismus der ethisch-politischen Auffassung und die Typen der *τέχνη*, aus denen dieser sich herleitet, mit denen er argumentirt — für alle diese Elemente haben wir eine Erklärung im athenischen Zeitleben angedeutet. Andererseits ist vorher die Sokratik aus ihrem rationalistischen Urprincip abgeleitet worden, das wir als lebensfeindlich, gegensätzlich zur Empirie und zum Zeitbewusstsein theils allgemein, theils mit Belegen aus Sokrates' persönlichem Leben gekennzeichnet haben. Ist das nicht ein sinnfälliger Widerspruch? Versteht man darunter den erkenntnisstheoretischen Widerspruch der Methoden, so krankt an demselben alle Geschichtschreibung. Aber dieser Widerspruch ist ihr Lebensprincip, diese Krankheit ihre Gesundheit. Sie hat als beschreibende Wissenschaft gleich den Naturwissenschaften die inductive Aufgabe, die Existenzen als Producte ihrer Verhältnisse aufzuzeigen und als Geisteswissenschaft die Pflicht der Deduction, das unauflösliche Grundwesen eines jeden Subjects zu fixiren und von diesem Innenpunkt aus die Erscheinungsformen des Subjects als Actionen desselben abzuleiten. Wie sich diese Methoden, die Gesichtspunkte der Abhängigkeit und der

Freiheit in höherem Sinne vereinigen, das frage man die Metaphysik, und die Leugner derselben werden sie erfinden müssen, um die historische Antithetik zu lösen. Ist aber der sachliche Widerspruch im abhängigen und gegensätzlichen Verhältniss des Sokrates zum Leben gemeint, so ist leichtere Verständigung möglich. Aus einem bestimmten Lebenskreise hervorgegangen, noch dazu einseitig verschärft, zugleich zu hoher Idealität aufgetrieben, machte das sokratische Princip Anspruch, für alle menschlichen Lebenserscheinungen grundlegend zu sein, und trat dadurch in Widerspruch zum Gesammtleben und zum Zeitbewusstsein. Sokrates wollte den Bereich der *τέχνη* dehnen über das ganze menschliche Sein, das war sein Idealismus und seine tragische Einseitigkeit. Selbst im engsten Bezirk der *τέχνη* hat Sokrates über dem rationellen Moment das Moment der Uebung und noch mehr das Moment der Begabung und des künstlerischen Antriebes gänzlich vernachlässigt. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass einerseits das antike Bewusstsein in der Armuth seiner Psychologie den Künstler als *σοφός* bezeichnete und andererseits wirklich in der antiken Kunst, die mehr in dogmatischen Bahnen des Stils, des Typus, der Technik wandelte, jenes rationelle Moment das andere der künstlerischen Freiheit überwog, namentlich in jener Zeit der Herrschaft des „schönen" und noch nicht „freien" Stils. Noch weniger wollte die Dichtkunst, in der die Phantasie so viel mächtiger ist als die ratio, dem sokratischen Princip sich unterordnen. Aehnliches gilt von der Rhetorik, die nicht auf rationale Ueberzeugung, sondern zum grossen Theil auf Gefühlswirkuug ausgeht. Aber das gesammte politische Leben, in dem die buntesten, psychischen Kräfte von den niedersten Trieben bis zum Schwunge der Genialität wirksam werden, widersprach am meisten der Strenge des rationalistischen Princips. Und so zeigte es sich auch im Leben des Sokrates. Mit den *χειρότεχναι* mochte er sich am besten verständigen: er sprach ihnen eine gewisse *σοφία*, ein rationelles Element zu. Dass die Masse des Volkes dem Sokrates nicht so feindlich entgegenstand, beweist ja die überaus starke Minorität der freisprechenden Stimmen in seinem Process. Des Sokrates wirkliche Gegner waren — die Genies, auch die Halbgenies und Vierteltalente, kurz alle, die sich stark fühlten, nicht durch die ratio, sondern durch die freieren, intuitiven psychischen Functionen, die Heroen des *ἄλογον μέρος ψυχῆς*: die Dichter, die Rhetoren und die Staatsmänner. Sie hassten den sokratischen

Rationalismus, der ihr innerstes Sein untergrub, der die schöpferische Kraft, die sie beseelte, leugnete. Den Hass der Dichter bezeugt die Travestie des Aristophanes und die Anklageschrift des „Poeten" Meletos; der Rhetor Lykon trat vor Gericht und der Rhetor Polykrates in einer Schrift gegen Sokrates auf. Anytos, der dritte Gerichtskläger, war Politiker, Demagog. Damit ist die Liste der namhaften Gegner erschöpft. Man nehme die Gespräche des Sokratikers Alkibiades mit Perikles und des Sokrates mit Charikles und Kritias bei Xenophon I, 2. Lassen wir die Frage der Glaubwürdigkeit hier bei Seite, so zeigen diese Gespräche jedenfalls, wie ein Rationalist praktische Staatsmänner verstummen machen kann. Perikles lacht über die Sophistik wie Aristophanes; Charikles schäumt vor Wuth wie Anytos. Nach der platonischen Apologie[1]) erklärte Sokrates die Dichter und Staatsmänner für *ἄσοφοι*, und er erklärte sie damit nicht etwa nur für ungelehrt, sondern für Hohlköpfe. Hätten sie sonst ihm den blutigen Hass geschworen? Hätte er sonst die berühmtesten Staatsmänner für die „armseligsten" (*τοῦ πλείστου ἐνδεεῖς*) erklärt, ihnen ausdrücklich jede *φρόνησις* abgesprochen und sich geschämt, den Befund seiner Geistesmessung bei den Dichtern mitzutheilen? Und ist es nicht selbstverständlich bei ihm, dem alle *ἀρετή* — *σοφία* war? Wie mochte wohl Agathon, dem schwärmerischen Tragödiendichter und Aristophanes zu Muthe sein, als Sokrates sie zu dem unpsychologischen Zugeständniss nöthigte: *τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐ π ί σ τ α σ θ α ι ποιεῖν, καὶ τὸν τ έ χ ν ῃ τραγῳδιοποιὸν ὄντα κωμῳδιοποιὸν εἶναι*[2]). Die den Sokrates bewundern, weil er die Dichter auf die ratio ihrer Dichtungen hin prüft, mögen sich

---

[1]) Wir halten es für erlaubt, solche historischen Elemente — allerdings ohne die schon platonisch gefärbte weitere Ausdeutung derselben — der Apologie wie früher schon dem Crito, Theaetet, Euthyphro und Alcibiades I zu entnehmen. — Ueberhaupt besteht im Allgemeinen kein Grund, in Bezug auf das Geschichtliche für Sokrates dem Plato zu misstrauen, vgl. Ziegler, Gesch. d. Ethik I, 54.

[2]) Es ist selbstverständlich, dass der am Schluss des platonischen Symposion nur historisch erwähnte, ohne jegliche Gedankenentwicklung hingestellte Satz — vielleicht als der einzige in den platonischen Dialogen — a priori dem Sokrates zugesprochen werden kann, da Plato bei solcher Erwähnung weder ein Interesse noch eine Berechtigung zu selbständiger Gedankenentfaltung haben kann. Uebrigens bringt ja Plato im III. Buch der Republik eine sehr tiefgehende Scheidung in das dramatische Gebiet.

erinnern, wie Goethe über diejenigen spottet, welche die Idee des Faust von ihm ergründen wollen.

Sokrates ist der erste Philosoph des Geisteslebens. Schon darin liegt es fast gesetzlich begründet, dass sein Princip einen einseitigen, monistischen, rationalistischen Charakter trägt. Der Wechsel von Verbindung und Trennung ist ein primäres Grundgesetz aller physischen und geistigen Lebenserscheinungen. Ein weiteres allgemeines Bildungsgesetz ist, dass die Vereinigung, der centripetale Process die Priorität hat vor dem centrifugalen Process, der Differenzirung. Das gilt sowohl für die Bildung der Erkenntniss wie für die Bildung der Weltkörper, der Organismen, der Staaten und kommt im Logischen darin zum Ausdruck, dass das bejahende Urtheil dem verneinenden vorangeht. Auch in der Geschichte der Philosophie zeigt es sich, dass der Monismus oder Universalismus stets früher ist als der Pluralismus oder Individualismus: die Jonier, Pythagoreer, Eleaten sind früher als die anderen, pluralistischen Vorsokratiker, Bruno und Spinoza früher als Leibniz und Wolff, der Hegelianismus früher als der moderne „exacte" Individualismus, und so auch Sokrates, z. Th. Plato früher als Aristoteles. Das dritte Gesetz verlangt, dass dem Complicirten das Einfache vorangeht, wie der Stein, die Zelle früher ist als der Mensch, der Patriarchalstaat früher als der Verfassungsstaat, die Monophonie früher als das polyphone Orchester, das bejahende und kategorische Urtheil früher als das limitative und disjunctive. Und dasselbe gilt für die Geschichte der Philosophie. Wie bei jeglicher Wesens- und Lebensbildung steht auch bei der Bildung der Philosophie im Anfang die roheste Beherrschung, die blosse Umfassung der Vielheit durch die Einheit, welchem einfachsten Verhältniss der Bildungsfactoren zum Organismus, philosophisch gesprochen, zum System die Gliederung, die Zwischenstufen, die Relationen fehlen. Die e r s t e S t u f e philosophischer Erkenntniss bezeichnet also nothwendig die blosse Auffassung der Erscheinungen durch e i n P r i n c i p. Und weil die Complication der Erscheinungen der Wiedergabe durch ein einzelnes Princip widerstrebt und das Moment der Differenzirung dabei gar nicht zum Worte kommt, ist es nothwendig ein einseitiges Princip. Und dieses Princip, mag es noch so glücklich abstrahirt sein, noch so weit Geltung haben in der betrachteten Welt, es bleibt doch eine einzeln herausgehobene Erscheinungsform unter den Erscheinungen. So hat der erste Philosoph der Natur das Wasser als das Princip alles Seins —

und so der erste Philosoph des Geistes die ratio als das Princip des menschlichen Lebens postulirt. Wer den einseitigen Monismus des Thales wohl begreift, aber den des Sokrates nicht zugestehen will, der behauptet, dass wohl die Complication der Naturerscheinungen schwer entwirrbar sei, das Geistesleben aber jeglicher Complication entbehre.

Die erste Philosophie des Geistes musste rationalistisch sein. Am Ariadnefaden des Satzes vom Grunde bewegt sich die Erkenntniss von den helleren äusseren Erscheinungen zu den dunkleren inneren vorwärts. Nächst der αἴσθησις, die schon Protagoras zum einzigen Princip erhoben, ist das Denken die hellste Function im Mikrokosmus. Verständlich ist Alles, dessen Gesetzmässigkeit Evidenz hat. Die φύσις ist das erste, das vorsokratische Erkenntnissgebiet, weil ihre Gesetzmässigkeit sinnfällig ist, in die Augen springt. Das Denken gehört zwar dem tieferliegenden Geistesleben an, aber innerhalb desselben ist es die ausgesprochene Function der Gesetzmässigkeit. Nach der reinen Objectivität der φύσις fällt naturgemäss das Denken als die Objectivität der Subjectivität, nicht die reine Subjectivität in den Blickpunkt der Erkenntniss. Das Ich muss seine Innenregungen erst in das Denken als die Function der Vermittlung übersetzen, bevor es sie der Aussenwelt kund thut. Das Denken ist also eine Sprache, zwar der innerlichsten Art, aber doch eine Sprache. Der Grieche drückt das aus durch die Einheit von Wort und Begriff im λόγος. Das Denken ist gewissermaassen die socialgeistige Function, und für die vom Sinnlichen aufsteigende Forschung sind die Menschen früher als der Mensch. Hier eröffnet sich wieder der Einblick in die tiefere Begründung der mündlichen öffentlichen Dialogik des Sokrates. Die Strasse ist gewissermaassen die Zwischenstation des forschenden Geistes auf dem Wege von der Natur in die Studierstube. — So zeigen die Objecte der Erkenntniss folgende aufsteigende Linie: die physische Natur (die Vorsokratiker ausser den Sophisten), der physische Mensch (die älteren Sophisten), der social-geistige Mensch in seiner äusseren Form, der Sprache (z. Th. schon Gorgias in seiner Rhetorik, Hippias als Grammatiker und noch mehr Prodikos), der social-geistige Mensch in seiner inneren Form, dem Denken (Sokrates). Weil der Mensch hinter seinen Worten und Werken sich zunächst in der Form des Denkens präsentirt, weil das Denken vermöge seiner Helligkeit,

seiner Gesetzmässigkeit, seiner Vermittlungsfähigkeit den Uebergang bildet zur sinnlichen Aussenwelt, darum ist der erste Geistesphilosoph Rationalist. Die Sphären des Gemüths, des Charakters, der Genialität liegen jenseits des Denkens noch tief im Dunkel des Unerforschten.

Sokrates geht darauf aus, die Normen und Principien des menschlichen Lebens zu finden, und er glaubt, dass es nur nöthig sei, sie zu finden, um das Leben ihnen unterthan zu machen. Es ist sein Grundfehler, dass ihm die Logik zugleich Ethik und die Ethik zugleich Psychologie ist, dass ihm im Geistesleben mit dem Sollen zugleich das Sein, mit der ratio, dem Gesetz nothwendig die Erfüllung, d. h. mit dem Wissen zugleich die Tugend gegeben scheint. Wo aber ist das Sollen zugleich Sein? Wo beherrscht die Erkenntniss des Gesetzes die Erkenntniss der Erfüllung? In der Physik. Der Grundfehler des Sokrates ist also, dass er das Geistesleben naturalistisch behandelt in seinem Glauben an die unverbrüchliche Geltung der ratio, des Princips. So zeigt es sich, dass der sokratische Rationalismus nothwendig die früheste, noch halb im Banne des Naturalismus stehende Erscheinungsform der Geistesphilosophie ist. Das Denken ist Actualität des Geistes in der Naturform, als Gesetzmässigkeit, moderirte Actualität. Die Alten, denen die Tiefe des Gemüths noch unfruchtbar blieb, denen sich noch nicht die wahre Actualität des Geistes und die Heiligung des Uebermässigen, Unendlichen erschlossen hatte, sind mit der Idealität in der Stufe des Denkens stehen geblieben, d. h. über die Harmonie mit der Natur, über Maass und Vernunft nicht hinausgegangen und was die Späteren von Sokrates scheidet, ist nur die Erkenntniss, dass die ratio nicht die einzige, sondern nur die idealhegemonische Function der Seele ist [1]).

[1]) Das Griechenthum hat weder das Wesen des Charakters entwickeln können, noch das des Genies, das es nur durch die dumpfen Prädicate des δεινός und δαιμόνιος auffasste. Vgl. die bekannte Episode beim Ostrakismos des Aristides. Das sokratische δαιμόνιον, das den Athenern ein Gegenstand des Hasses und des Missverständnisses, Sokrates selbst und seinen Schülern ein Räthsel ist, findet im modernen Bewusstsein eine klare Uebersetzung. Erstaunlich ist das geringe Interesse und Verständniss, mit dem selbst ein Aristoteles in den Nikomachien die Frage der Willensfreiheit behandelt. Auch die äussersten Fanatiker des praktischen Idealismus im Alterthum haben immer nur den Nullpunkt des Gefühls, die Apathie oder Ataraxie gegenüber der Lust und dem Schmerz angestrebt, nicht aber die Positivität des Leides und die Weihe des Martyriums. — Wie nahe die Auffassung

Es ist eine allgemeine Erscheinung, dass dem niederen, unentwickelten Bewusstsein die Actualität des Geistes unverständlich oder wenigstens nur in der Form des Denkens, Lernens, Wissens verständlich ist. Die Sprache rechtfertigt den sokratischen Standpunkt, indem sie die Tugend mit der Tüchtigkeit, Tauglichkeit, die Kunst mit dem Können vereinigt und die moralische Intuition Gewissen nennt. Das Kind lauscht dem Erzähler und meint von ihm nur Märchen zu hören, die er weiss, nicht die er erfindet. Der Bauer hört die Predigt und meint, dass der Redner sie als „studierter“ Mann „aus den Büchern hat“, und er bewundert seine Gelehrsamkeit, nicht seine Begabung, seine schöpferische Kraft.

Endlich liegt noch eine erkenntnisstheoretische Begründung für den rationalistischen Charakter der ersten Geistesphilosophie darin, dass ja die Erkenntniss des allgemeinen Geisteslebens erst secundär, erst durch Schlüsse aus dem eigenen Geist gewonnen wird, welcher dafür den Quellpunkt der Empirie und Gewissheit abgibt. Darum ist die erste Stufe der Geistesphilosophie — Selbsterkenntniss. Der Geist aber, indem er auf sich selbst reflectirt, findet sich selbst — zunächst nur und am gewissesten — reflectirend. Darum ist das Princip der ersten Geistesphilosophie reflexiv d. h. rationalistisch. Sie bleibt dabei stehen, die Grundkraft des reflectirenden Geistes auch zur Grundkraft des reflectirten Geistes zu machen. Der Lichtenberg'sche Witz, dass man das Cartesische cogito ergo sum auch verschiedenfach, etwa zu ambulo ergo sum variiren könne, ist eben nur ein Witz. Denn das Denken ist desshalb für Cartesius das letzte, gewisseste Begebniss, weil das Zweifeln ein Modus des Denkens und der an Allem Zweifelnde wenigstens seines Zweifelns gewiss ist.

[?] der Tugend als Wissen überhaupt den Griechen (speciell den Attikern) lag, zeigt Ziegler a. a. O. S. 57 mit Anm. 16 an Stellen des Sophokles und Thukydides.

2. Der Sokrates des „Aristoteles“.

Nach verschiedenen Seiten hin haben wir das sokratische Princip zu charakterisiren und zu erklären versucht: es gilt nun seine thatsächliche Wirksamkeit in der sokratischen Lehre an der Hand der besten Zeugnisse nachzuweisen. Die sichersten Zeugnisse geben nach allgemeiner Uebereinstimmung wie für die Vorsokratiker so auch für Sokrates die aristotelischen Schriften. Doch ist die Erkenntniss gerade dem Sokrates gegenüber meist nur theoretisch geblieben und wurde praktisch nicht beachtet oder geradezu umgestossen. Man hat die schwersten Bedenken gehäuft gegen die historische Brauchbarkeit des „dichtenden“ Plato und des „unphilosophischen“ Xenophon — und doch stets die sokratische Tugendlehre auf platonischer oder xenophontischer Grundlage aufgebaut; man war es zufrieden, bestenfalls eine überflüssige aristotelische Seitenzahl in der Anmerkung hinter die platonischen und xenophontischen Citate setzen zu können. Von den neuesten Specialforschern hat Ribbing [1]) die aristotelischen Notizen fast ganz ignorirt; Krohn [2]) und fast ebenso sehr Wildauer [3]) haben sie nur citirt, um sie — durch Xenophon zu bekämpfen. Demgegenüber ist uns das Vertrauen zu Aristoteles kritisches Axiom und, solange, wie es scheint, auch die Mehrzahl der Forscher und namentlich Zeller daran festhält, mag es genug sein, dasselbe indirect durch Widerlegung der im Einzelnen sich bietenden Gegengründe, ohne die ja auch niemals ein Zweifel sich geregt hätte, zu rechtfertigen. Doch hat Zeller selbst dazu

[1]) Ueber das Verhältniss zwischen den xenophontischen und platonischen Berichten über Sokrates. Upsala universitets Arsskrift 1870.

[2]) Sokrates und Xenophon 1875.

[3]) Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Plato und Aristoteles I. Sokrates' Lehre vom Willen 1877.

beigetragen, das Vertrauen zu Aristoteles zu erschüttern. Weniger durch den lehrreichen Nachweis über die etwas freie Art des aristotelischen Citirens[1]) als dadurch, dass er immerhin die Möglichkeit nahegelegt, Aristoteles habe nur aus Plato und Xenophon geschöpft[2]). Damit aber wäre der kritische Werth der aristotelischen Zeugnisse negirt; sie könnten als Quelle für Sokrates völlig ausscheiden und wir blieben in der Entscheidung wieder zwischen Xenophon und Plato stehen. Gegenüber bestimmteren Aeusserungen Zeller's in der dritten Auflage hatte schon Sander[3]) auf die Schriften anderer Sokratiker und mündliche Mittheilungen Plato's u. A. als fast selbstverständliche Quellen des Aristoteles hingewiesen. Und wenn jetzt Z. die Möglichkeit dieser anderen Quellen eher zugibt, aber dagegen anführt, dass Aristoteles sie nicht citirt, so ist zu bedenken, dass er ja auch Xenophon und Plato nicht citirt, d. h. Xenophon überhaupt nicht und Plato wenigstens nicht nachweisbar als Historiker des Sokrates. Er redet allgemein von den *λόγοι Σωκρατικοί*[4]), unter denen doch kaum bloss die des Plato und Xenophon zu verstehen sind, und speciell auch von den *Σωκρατικῶν διαλόγων* des Alexamenos, denen er die Priorität zuspricht[5]), und er kennt z. B. Aristipp's Bemerkung gegen Plato über das, was Sokrates n i c h t gesagt hätte[6]), woraus doch hervorgeht, dass Aristoteles in die historische Kritik über Sokrates Einblick hat. Auch andere seiner Mittheilungen können wir sonst nicht controlliren[7]) und namentlich, dass Sokrates die Einladung des Archelaos ablehnte[8]), erfahren wir weder von Plato noch von Xenophon. Woher hat nun Aristoteles den von ihm citirten Ausspruch des Sokrates über den Grund jener Ablehnung? Zeller selbst vermuthet nach Bernays für die „weitere Ausmalung" der Angabe in unsern Berichten Antisthenes' Archelaos als Quelle[9]). Bezieht man nun Zeller's Bemerkung: „er theilt auch nichts über ihn (Sokr.) mit, was er nicht den uns

---

1) Sitzber. d. Berl. Akad. 1888 N. 51.

2) S. 94 mit Anm. 4[4].

3) Bemerk. z. Xen.'s Berichten üb. Sokr. S. 7 f.

4) Poët. 1147 b[11]. Rhet. 1417 a[20].

5) Fragm. 61. 1486 a[12].

6) Rhet. 1398 b[31].

7) Rhet. 1390 b[31]. Fragm. 1474[10]. 1479 a[12]. 1486 b[26]. 1490 a[21] und zur Erklärung von 1490 b (Fragm. 84) weist Zeller S. 54, 2 auf ein Wort des Sokrates hin, das sich vielleicht bei Aeschines oder sonst einem Sokratiker fand.

8) Rhet. 1398 a[24].

9) S. 58 Anm.

erhaltenen Schriften seiner Schüler entnommen haben kann“ bloss auf die wichtigeren Lehrmomente der Sokratik, so ist zunächst die Uebereinstimmung in den wichtigeren Angaben natürlich, zumal sie mehr in der Tendenz als in den Worten liegt. Die von Sokrates mitgetheilten und durch das Imperfect als historisch gekennzeichneten Aussprüche sind nun erstens dogmatisch zu wichtig d. h. nothwendig zu typisch im Munde des Sokrates und zweitens im Ausdruck zu selbständig[1]), um wie viele andere anonyme aristotelische Citate so fest auf eine bestimmte platonische Schrift bezogen werden zu können, dass sie z. B. deren Echtheit zum Zeugniss dienen könnten. Nur Rhet. 1419 a[8] weist specieller auf die Apologie und Rhet. 1367 b[8] auf den Menexenos; aber gerade die Rhetorik, die bloss formale Beispiele, nicht im Sinne einer historischen Kritik citirt, nimmt natürlich die historischen Bezüge freier und scheint auch gerade bei jenen Citaten die Tempora mehr nach dem Zusammenhange zu wählen; denn das Fehlen des Präteritums bei denselben Citaten an anderen Stellen (1398 a und 1415 b, wo es geradezu *λέγει* heisst) zeigt, wie wenig mit dem Tempus das Historische gegenüber dem Literarischen markirt sein soll. Andererseits weist keine Stelle auf eine specielle Benützung des Xenophon seitens des Aristoteles. Bloss die eudemische Ethik hat einen sokratischen Ausspruch allein mit den Mem. gemein (vgl. Eud. 1235 a[37] mit Mem. I, 2, 53 f.), den aber Xenophon durch ein *ἔλεγεν* als typisch bezeichnet.

Dass Aristoteles den historischen Sokrates einfach dem Plato „entnommen“, ist schon desshalb undenkbar, weil ihm dann der ganze Plato in den Sokrates aufgegangen wäre, zumal er selbst die Leges als „sokratisch“ citirt[2]). Doch die aristotelischen Schriften legen ja directes Zeugniss ab, dass sie Plato nicht trauen und zwischen dem historischen und fictiven Sokrates scharf zu scheiden wissen. Das zeigt sich weniger deutlich in

---

[1]) Man denke selbst an die längeren in der grossen Ethik 1187 a[7]. 1198 b[10]. 1200 b[25].

[2]) Wer den platonischen Sokrates herausbildet, wird natürlich, wie Aristoteles zur Kritik, hauptsächlich die späteren, constructiven Schriften (Republik, Phädo etc.) heranziehen und die kleineren, mehr sokratischen Schriften vernachlässigen, 1. weil sie unbedeutender sind, 2. weil ihre Ergebnisse negativ oder skeptisch sind und 3. weil sie einander oft widersprechen, z. B. der Protag. dem Gorg. in der Stellung des Angenehmen zum Guten, dem Menon in der Frage der Lehrbarkeit der Tugend, dem Laches in der Tapferkeitsdefinition, die im Prot. von Sokrates, im Laches aber von Nikias aufgestellt und von Sokrates widerlegt wird.

dem Gebrauch des Imperfects für den Ersteren, als darin, dass Sokrates und Plato öfters kritisch gegen einander ausgespielt werden: Met. 1078 b. 1086 b. Magn. Mor. 1182 a etc. Kann nun etwa der aristotelische Kreis die Kriterien dieser Scheidung zwischen Sokrates und Plato den Schriften des Letzteren entnehmen, der darin zwischen Eigenem und Sokratischem niemals scheidet? Dass sich andererseits Aristoteles an Xenophon als entscheidende Quelle gehalten, ist noch weniger denkbar. Es wäre doch eine sonderbare Marotte gewesen, wenn der grosse Kritiker, dem in Athen die erdenklich besten und reichsten mündlichen und schriftlichen Quellen der Sokratik zuflossen, sich gerade auf die als dilettantisch und historisch ungenügend anerkannte Nebenschrift des scilluntischen Oekonomen geworfen hätte. Um so Unwahrscheinliches zu behaupten, genügt wahrlich nicht der Hinweis, dass von dem, was Aristoteles eben im Verein mit Plato u. A. berichtet, Einiges auch in den Mem. vorkommt. Befreien wir uns doch endlich aus unserer gewohnten armseligen Perspective, die nur auf Reste der Sokratik blickt und daher nothwendig ein falsches Bild gibt, zur Vorstellung einer reich aufgeschossenen sokratischen Literatur zu Aristoteles' Zeit! Während er oft genug sokratische Schriftsteller citirt (namentlich Plato, auch Antisthenes und Aristipp, selbst Aeschines[1]) und Alexamenos), ist der Name Xenophon in seinen Werken nicht erwähnt. Keine Spur weist darauf hin, dass Aristoteles die Mem. überhaupt beachtet hat. Selbst in seinen spärlichen Notizen berichtet er so Manches von Sokrates, das Xenophon gar nicht erwähnt, z. B. das so wichtige, nicht nur von Plato, sondern auch von dem besonders treuen Aeschines überlieferte Bekenntniss der Unwissenheit (Soph. el. 183 b). Andererseits hätte Aristoteles den Memorabilien einen ganz anderen, ja vielfach entgegengesetzten Typus der Sokratik entnehmen müssen. Als jener streng rationalistische Begriffsdialektiker, der Sokrates bei Aristoteles überall ist, erscheint er bei Xenophon sehr selten. Wo finden wir denn den aristotelischen Sokrates bei Xenophon? In wenigen indirect berichtenden Notizen in I, 1 f., III, 9 und IV, 6 (§ 1 sammt dem vorhergehenden Paragraphen und § 13 f.). Dann ist er noch wiederzuerkennen in den Gesprächen von IV, 2 und IV, 6, allenfalls auch in der technischen Analogistik am Anfang von I, 4 und IV, 4. Aber

[1]) Eine ausdrückliche Stelle wohl aus einem seiner Dialoge Rhet. 1417 b 1.

von dem Sokrates des ganzen II. und III. Buchs (mit Ausnahme von III, 9) und von der Hauptmasse des I. und IV. Buchs, namentlich den Auslassungen über Frömmigkeit (in I, 1. I, 3. I, 4. IV, 3. IV, 6 f.), über Selbstbeherrschung (I, 2. I, 3. I, 5. I, 6. IV, 5) und Gerechtigkeit (IV, 4), sagen die aristotelischen Schriften nicht das Mindeste, wohl aber häufig das Entgegengesetzte, wie namentlich das starke Ausmalen der Akrasie Mem. IV, 5 der Aufhebung der Akrasie Nic. 1145 b 23. 1147 b 15. M. M. 1200 b 25 direct zuwiderläuft. Wie wenig es richtig ist, dass die aristotelischen Aussagen „mit dem von Xenophon Berichteten vollkommen übereinstimmen“ [1]), ersieht man schon aus der genannten Thatsache, dass die beiden Specialforscher hierin, Krohn und Wildauer, der Eine alle, der Andere fast alle einschlagenden Stellen der Ethiken durch Xenophon bekämpfen. Aber nehmen wir selbst die Punkte noch der grössten Uebereinstimmung zwischen Aristoteles und Xenophon. Da ist die dialogische Methode, die Aristoteles Soph. el. 183 b erwähnt. Aber kann er sie statt den sonst von ihm erwähnten *λόγοι Σωκρατικοί* gerade den Memorabilien entnommen haben, die 1. den Sokrates bisweilen auch als Redner vorführen [2]), die 2. ihn meist nicht wirklich fragend, sondern belehrend, ja antwortend zeigen (im Gegensatz zu *Σωκρ. ἠρώτα ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο* Arist. ib.), die 3. nicht, wie Aristoteles ebendort verlangt, die Dialogik auf dem Bekenntniss der Unwissenheit ruhen lassen und die sie 4. — auch im Widerspruch zu mehrfachen aristotelischen Angaben — nur sehr selten als Begriffsforschung darstellen? Doch halten wir uns an die am meisten übereinstimmenden Stellen. Da bezeugen Aristoteles und Xenophon (III, 9) den Satz vom Tugendwissen; aber Xenophon setzt hier, wie Zeller (183) sagt, den „minder genauen“ Ausdruck Weisheit. Da bezeugen Beide die These, dass das Wissen nicht von der Begierde überwältigt werden könne; aber bei Xenophon (III, 9) lautet dies, sagt Zeller (144, 2), „wie wenn Sokr. selbst die Möglichkeit des Falls eingeräumt hätte“. Da bezeugen Beide die sokratische Begriffsdialektik, Aristoteles bekanntlich als das A und O, das Hauptverdienst und ganze Wesen der Sokratik, aber Xenophon weiss sie „seinem praktischen Gesichtspunkt nur sehr gezwungen unterzuordnen, wenn er IV, 6, 1 sagt: man könne daraus sehen, dass er seine Bekannten auch dialektischer zu machen

---

1) Ueberweg-Heinze, Grundr. I, 110 [7].

2) Nicht dialogisch sind die Reden I, 5. I, 7. II, 4 etc.

gewusst habe". Die „Nützlichkeitsrucksicht", mit der Xenophon die Dialektik einführt, ist „jedoch offenbar eine ganz untergeordnete; der wahre Grund ist vielmehr jener von der platonischen Apologie angegebene" (Zeller 103, 1). Da bezeugen die Ethiken wie die Memorabilien (III, 9 und IV, 6) Wissensdefinitionen der Tapferkeit, aber die der Mem. müssen den Ethiken unbekannt sein, weil sonst ihre Kritik gegenstandslos, undenkbar wäre; denn die Definitionen der Mem. enthalten gerade das, was die Ethiken in der sokratischen Definition vermissen: die Schätzung auch des physischen Moments (vgl. M. M. 1198 b mit Mem. III, 9, 1 ff.) und einen nicht begrifflichen (*τὰ δεινά*), sondern mehr praktischen Inhalt des Wissens (vgl. *τοῖς δεινοῖς καλῶς χρῆσθαι* Mem. IV, 6, 11 und *βοηθείας τῶν δεινῶν* Eud. 1229 a [15]). Gibt es nun irgend Punkte, die sicherer und wichtiger sind für Sokrates und in denen die aristotelischen Schriften und die Mem. besser zusammenstimmen? Wenn sich selbst in den besten Punkten solche Differenzen zeigen, kann doch wohl Aristoteles seine Sokratik nicht den Mem. entnommen haben. Und nun bedenke man noch, was die von der Uebereinstimmung der drei Quellen ausgehenden Forscher am wenigsten bedenken, dass die noch halbwegs den Mem. parallelen Hauptpunkte der Sokratik, die Aristoteles mittheilt, bei Xenophon eben nicht als Hauptpunkte erscheinen, sondern als hie und da aufzusuchende Spuren, die man niemals beachtet oder nur beachtet hätte, um sie als incohärent aus dem Gesammtbild auszustossen — wenn nicht Aristoteles und Plato wären. Es sind immer dieselben wenigen, rasch aufgezählten Paragraphen, die für die Grundlegung der Sokratik aus den Mem. parallel den anderen Quellen citirt werden, und scheidet man vielleicht dieses Hundertstel des Textes aus, so schwindet die „Uebereinstimmung". Ja, wenn diese wenigen Parallelen nicht ein incohärenter Rest, sondern die Quintessenz des Ganzen wären! Aber will man behaupten, dass die IV, 6, 1 genannte Begriffsdialektik die Gesammtmethode der Mem. bezeichnet? Dass III, 9, 4 (über das Verhältniss der *ἐγκράτεια* zur *σοφία*) die Quintessenz der vielen Capitel über die *ἐγκράτεια* bedeutet? Oder III, 9, 5 (*δικαιοσύνη-σοφία*) die Quintessenz von IV, 4? Oder I, 2, 49 ff. mit der Parallele zur eudemischen Ethik in 53 f. die Quintessenz der Capitel über Eltern-, Bruder- und Freundesliebe im II. Buch? Nehmen wir die beste ausdrücklich auf der Uebereinstimmung der drei Quellen ruhende Darstellung: Zeller. Für die Darstellung der sokratischen Methode mit den doch typisch

bleibenden Momenten der begrifflichen Induction, der Elenktik, Mäeutik, der Selbsterkenntniss, des Ignoranzbekenntnisses, des Eros, der Ironie lassen sich theils wenige, theils halbe und bei Xenophon missverständliche, theils gar keine Zeugnisse aus den Mem. beibringen. In der nun folgenden Darstellung der sokratischen Lehre (S. 132—181) versagen zunächst für die Beschränkung auf die Ethik natürlich die platonischen Zeugnisse, während auch Mem. I, 4 und IV, 3 nicht recht zustimmen. Dann werden für die Tugendwissenslehre S. 141—149 aus den Mem. (ausser je einem Citat aus den beiden gut historischen Einleitungscapiteln) immer wieder nur einige Paragraphen von III, 9. IV, 2 und IV, 6 herangezogen, wobei namentlich die Hauptstelle III, 9, 4 f. erst nach Verbesserung des Ungenauen und Missverständlichen (s. oben) mit den anderen Quellen sich vereinigen lässt, während z. B. in der Stellung der Uebung zum Wissen Xenophon völlig allein bleibt. Hierauf zeigt sich in Bezug auf die Begründung der Ethik (141—162) die Uebereinstimmung der Quellen darin, dass Aristoteles gänzlich versagt, Xenophon aber mit zahlreichen Zeugnissen für den Relativismus einerseits und der Idealist Plato andererseits sich in der von vielen Forschern herausgestellten Weise so stark widersprechen, dass Zeller trotz aller Versöhnungsversuche den Widerspruch in Sokrates selbst stehen lassen muss. Nun aber folgt erst eine eigentliche Specialentwicklung der sokratischen Lehre als Individualethik, Socialethik, Politik, Naturphilosophie, Theologie, Anthropologie (S. 162—181) und hier benützt Zeller in reichlichen Citaten fast ausschliesslich Xenophon als Quelle. Aristoteles schweigt; Plato spricht äusserst selten, am lautesten in Bezug auf die Feindesliebe, wo er Xenophon in einer selbst für Z. unversöhnlichen Weise widerspricht (171 f.). Angesichts solcher Discrepanzen kann doch von einer Uebereinstimmung und einer gleichzeitig möglichen Benützung der drei Quellen nicht die Rede sein. Da nun weder Plato noch Xenophon als Hauptquelle Vertrauen erweckt, da auch das hypothetische Ausgehen von der Uebereinstimmung der drei Quellen durch den Erfolg nicht gerechtfertigt wird, sofern in den meisten Punkten eine oder zwei Quellen gänzlich versagen, in vielen die vorhandenen Quellen sich widersprechen, so bleibt nur noch übrig zu versuchen, ob sich nicht das Bild der echten Sokratik aus den aristotelischen Notizen aufbauen lässt, die wenigstens den Vorzug noch der festesten Geltung in den Augen der zweifelnden Forschung haben. So versprengt sie sind im aristote-

lischen Schriftthum — sie schliessen sich zu einem scharf charakteristischen und consequenten Bilde zusammen. So kurz und spärlich sie erscheinen mögen, sie zeichnen in ihren wenigen Strichen gerade die Hauptzüge[1]) der Sokratik, die später immer noch aus Plato und Xenophon ergänzt werden kann[2]).

a. Die psychische Function der Tugend.

„Tugend ist Wissen" — das ist zugleich der wichtigste, beherrschende und der bestbezeugte Satz der sokratischen Ethik. Die Lehren der kleineren Sokratiker, sonst so verschieden, haben in ihm ihren Vereinigungspunkt und sind im Grunde nur Variationen, Abschwächungen desselben. Die xenophontischen Memorabilien bezeugen ihn ebenso wie die platonischen Dialoge. Was aber das Wichtigste ist, den „aristotelischen" Ethiken ist jener Satz die stets wiederholte Grundformel der Sokratik, gegen die sie kritisch zu Felde ziehen. Die *ἀρετή* ist bekanntlich nicht nur als Tugend im moralischen Sinne aufzufassen, sondern als menschliche Trefflichkeit überhaupt. Andererseits bezeichnet Aristoteles den Prädicatsbegriff hierzu nicht nur durch *ἐπιστήμη*, sondern auch durch *λόγος* und *φρόνησις*. Nun ist allerdings die aristotelische Uebertragung von dem sokratischen Text zu scheiden, und es ist Heinze[3]) zuzugeben, dass Sokrates die

[1]) Vgl. Ueberweg-Heinze, Grundr. I, 110⁷. „Sehr werthvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpunkte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates." Sehr beachtenswerth sind gerade in unserem Sinne auch die Worte von Windelband (Gesch. d. a. Ph. 190): „Entscheidend ist hinsichtlich der Lehre überall Aristoteles, der schon aus einiger Entfernung und durch persönliche Verhältnisse unbeirrt, das Wesentliche aus der wissenschaftlichen Wirksamkeit des Philosophen herauszuheben vermochte."

[2]) Da uns auch die grosse und die eudemische Ethik wichtige Zeugnisse liefern, citiren wir, wo dieselben eingeschlossen sind oder allein herangezogen werden, der Abkürzung wegen als Autor „Aristoteles". Doch kann es die Glaubwürdigkeit dieser Schriften kaum herabmindern, dass sie wahrscheinlich nicht direct dem Aristoteles, sondern seiner Schule entstammen. Sie bleiben darum mit den anderen „aristotelischen" Schriften unsere frühesten unbefangenen Zeugnisse, auf welche Niemand einen Stein werfen würde — wenn nicht Xenophon wäre. Und, was das Wichtigste ist, die Zweifler müssen auch gegen die nikomachische Ethik ankämpfen, da sie mit den übrigen vortrefflich zusammenstimmt.

[3]) Ueber d. Eudämonismus i. d. griech. Philos. Abhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1883 S. 739, 1.

Tugenden nicht geradezu λόγοι genannt habe. Aristoteles deutet dies selbst an Eth. Nic. IV, 13. 1144 b (Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι — ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), und eine andere Stelle tadelt den Sokrates, dass er die Tugend nicht φρόνησις, sondern ἐπιστήμη nenne (Eth. Eud. 1246 b[35]). Hier aber kommt es dem Aristoteles und uns, die wir ihm folgen, nicht auf die Besonderung der ἐπιστήμη gegenüber der φρόνησις und dem λόγος, sondern nur auf das allen gemeinsame Moment an, um zu zeigen, dass die ἐπιστήμη selbst in dieser Allgemeinheit noch einseitig ist. Die ἐπιστήμη gehört wie der λόγος und die φρόνησις der rationalen Function an, deren Höhepunkt, Ziel und Blüthe sie bezeichnet. So erscheint der Satz: die Trefflichkeit des Menschen ist = der Trefflichkeit seiner rationalen Function. Aber wenn die irrationalen Functionen zur Trefflichkeit nichts beitragen, dann vielleicht zur Schlechtigkeit. Doch Sokrates erklärt: alles Unrechtthun geht aus Unwissenheit hervor (Eth. Nic. VII, 3. 1145 b, eine Stelle, auf die wir später zurückkommen). Wenn so die Trefflichkeit wie die Schlechtigkeit des Menschen als Trefflichkeit und Schlechtigkeit der rationalen Function erklärt wird, so stossen wir hier schon vermittelst rückschauenden Schliessens auf die der Sokratik zu Grunde liegende stumme Prämisse: das Wesen des Menschen besteht in seiner rationalen Function. Allerdings, wenn das Denken die wesentliche, psychische Function ist, dann ist evident, dass der Höhepunkt des Denkens zugleich der Höhepunkt der Psyche überhaupt ist.

Der Historiker der Philosophie hat sozusagen ein eklektisches Bewusstsein, ein flexibles Gewissen nöthig, das es verträgt, auch das festeste Sein negirt und jede Existenz zu Gunsten jeder anderen Existenz als Opfer des Intellects eingeschlachtet zu sehen. An und für sich ist die Hervorkehrung einer psychischen Function zu Ungunsten einer anderen bei Sokrates nicht merkwürdiger als bei Leibniz, der alle empirische Wahrnehmung in verworrene Vernunfterkenntniss, oder bei dem modernen Empirismus, der alles psychische Leben in Vorstellung und Empfindung auflöst. Auch der Determinismus ist sich einer Zumuthung an den Intellect mit der Aufhebung des Freiheitsbewusstseins und des Verantwortlichkeitsgefühls wohl bewusst wie der Utilismus mit der Aufhebung alles Altruismus. Aber wenn wir das sokratische Tugendprincip nicht in verschleiernden Wendungen wie: Bildung macht frei, sondern in seiner nackten Schärfe an das moderne Bewusstsein halten, so erschrecken wir vor seiner fremdartigen

Einseitigkeit und begreifen, dass der herbe Radicalismus desselben seit den peripatetischen Zeiten nicht mehr offen herausgestellt wurde und man froh war, den xenophontischen Verhüllungen trauen zu dürfen, die ihm ein gewöhnlicheres, aber verständlicheres Ansehen gaben. Wir vertragen eher die Auflösung der Ethik in Hobbes'sche Staatserziehung oder in Bentham'schen Mercantilismus oder in evolutionistische Thierpsychologie als in sokratische Logik. Alle Menschengüte liegt im Wissen, sagt Sokrates. Und Kant weiss keine allgemeingiltigere Einleitung für seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, keinen plausibleren Anfang für den „Uebergang von der gemeinen, sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen" als den berühmten Satz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

Trotz aller neueren Reformen der Psychologie wird sich die im modernen Bewusstsein tief eingewurzelte Terminologie der Scheidung zwischen Denken, Fühlen und Wollen nicht so bald ausrotten lassen, und in der historischen wie in der normativen Ethik (im Gegensatz zur feiner unterscheidenden descriptivpsychologischen) hat sie nicht nur ihren Werth, sondern ihre Nothwendigkeit für die Charakteristik des modernen Bewusstseins. Demgegenüber weiss die ethische Psychologie der Alten wenig von der Selbstherrlichkeit des Willens und den höheren Regungen des Gefühls und begnügt sich wesentlich mit der Scheidung zwischen Vernunft und Begierde, zwischen *λόγος* und *φύσις* — sie kennt höchstens den Idealismus des Kopfes, aber nicht den Idealismus des Herzens. Als in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. die ethischen Fragen in den Vordergrund traten und sich polemisch zuspitzten, hatten erst die Sophisten den *λόγος* der *φύσις* geopfert, ihn als künstlichen, lügnerischen *νόμος* verlacht, und dann kam mit Sokrates die naturgemässe Reaction, welche die *φύσις* dem *λόγος* opferte. Hatten die Sophisten sozusagen den Kopf auf die Sinne gestellt, so stellte Sokrates die Sinne auf den Kopf, und wie er die *φύσις* des Makrokosmos von seinen Interessen abwies, so hob er die *φύσις* der Begierde im Menschen auf. Darum hassten die Zeitgenossen den Sokrates so, wie sie die Sophisten hassten, ja noch mehr, weil sie ihn noch weniger verstanden und weil sich im Allgemeinen die Menschen lieber ihren Kopf als ihre Sinne wegdisputiren lassen. Als Vergewaltigung,

welche die schwächere Sache zur stärkeren, glaubhafteren macht, empfanden sie sowohl die sophistische wie die sokratische Tendenz. Aber ein angesehener Staatsmann wie Kallikles (im Gorgias) sive Charikles[1]) kann treuer Anhänger der sophistischen Ethik sein und nimmt doch die sokratische Lehre mit einer Verbitterung entgegen, die charakteristisch bleibt, mag man nun das gorgianische Gespräch als historisches Factum oder nur als typisches Stimmungsbild nehmen. An und für sich ist der sokratische Logismus so wenig moralisch wie der sophistische Physicismus. Ob man das Sein, die *φύσις* für das Soll nimmt wie die Sophisten, oder umgekehrt das Sein an das Vorhandensein des Soll, des *λόγος* bindet wie Sokrates, ob man den Menschen ganz in Triebe oder ganz in Denken auflöst, der Kern des moralischen Wesens ist in beiden Fällen nicht getroffen. Das Moralische ist ein Actuelles, eine That, die hervortritt gerade aus dem Widerstreit zwischen dem Soll und dem Sein. Wo das Wissen des Guten ist, da ist nothwendig die Tugend, sagt Sokrates. Damit setzt er das Ziel, den Höhepunkt der Tugend, gerade dorthin, wo das eigentlich Moralische erst anfängt. Gerade der Gehorsam gegenüber der bewussten Pflicht, gerade die That, der Willensact der Wahl des Guten ist ihm — Naturnothwendigkeit, und wenn man überhaupt von einer *φύσις* bei Sokrates reden kann, so ist ihm *φύσις* gerade das Innerste des Moralischen, und so sind Sokrates und die Sophisten zwar Extreme, die sich aber aufs engste berühren. Wenn Sokrates alles Gutsein in die Denkrichtigkeit und alles Schlechtsein in das Falschdenken, die Unwissenheit setzt, was bleibt da für andere, nicht logische Functionen? Nichts. Mit seinem monistischen Logismus tritt aber Sokrates nach zwei Seiten hin negirend auf, tritt er in Gegensatz sowohl zu den Sophisten wie zu dem gewöhnlichen moralischen Bewusstsein. In seinem Monismus begegnet er sich mit den Sophisten, nur setzt er statt der *φύσις* den *λόγος* als das monistische Princip. In der Anerkennung des *λόγος* wieder kommt er mit dem gewöhnlichen Bewusstsein überein, nur hebt er mit der Begierde zugleich das Verhältniss von Vernunft und Begierde, die Grundsphäre des Moralischen auf.

Diese Betrachtungen enthalten keine fictiven Consequenzen aus dem sokratischen Princip, keine willkürlichen Uebertreibungen

[1]) Die von Bergk gegebene Erklärung des Namens Kallikles als Maske für Charikles scheint Anklang zu finden. Vgl. Dümmler, Akademika S. 71.

desselben, sie stehen auf dem sicheren Boden der „aristotelischen“ Tradition.

„Nach diesem (Pythagoras) trat Sokrates auf und behandelte diese Gegenstände besser und gründlicher, aber auch nicht richtig. Er machte nämlich die Tugenden zu Erkenntnissen, was ganz unmöglich zutreffend ist. Denn alle Erkenntnisse gehören zum Logischen, Logisches aber hat nur im intellectuellen Theil der Seele statt. *Also existiren nach jenem sämmtliche Tugenden nur im rationalen Theil der Seele, und so begegnet es ihm, dass er, indem er die Tugenden zu Erkenntnissen macht, den irrationalen Theil der Seele aufhebt; damit aber hebt er auch die Leidenschaft und den sittlichen Charakter auf.* Desshalb hat er in dieser Weise die Tugenden nicht richtig erfasst. *Hierauf theilte Plato die Seele richtig in den rationalen und irrationalen Theil und gab jedem die entsprechenden Tugenden.*“ *Μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων, οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει, τοῦτο δ' ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον. αἱ γὰρ ἐπιστῆμαι πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ἐγγίγνεται μορίῳ. γίγνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ. συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος. διὸ οὐκ ὀρθῶς ἥψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν. μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστου ἀρετὰς προσηκούσας.* Magn. Mor. I, 1. 1182a[15]. Scheiden wir nun in der „aristotelischen“ Stelle den historischen Bericht von der Kritik. Berichtet wird: 1. Sokrates nannte die Tugend Wissen. 2. Erst Plato schied das rationale und irrationale Element in der Seele und begründete darauf die entsprechenden Tugenden, d. h. Sokrates kennt noch nicht die Sonderung eines Irrationalen vom Rationalen, welches letztere er in dem Satze Tugend = Wissen anerkannt hat. Dass also Sokrates das Irrationale noch nicht principiell erfasst hat, ist keine „aristotelische“ Consequenz, sondern eine Thatsache, nur der negative Ausdruck, die Kehrseite der beiden von „Aristoteles“ gegebenen Facta. Oder will man dem Historiker verbieten, eine Lehre nicht bloss durch das zu charakterisiren, was sie gibt, sondern auch durch das, was ihr mangelt? Wenn nun Aristoteles weiter sagt: Sokrates hebt das *ἄλογον*

μέρος ψυχῆς auf und damit *καὶ πάθος καὶ ἦθος*, so liegt auch darin keine willkürliche Folgerung des Berichterstatters. Denn es wird thatsächlich durch das Folgende: erst Plato brachte das Irrationale neben dem Rationalen zur Geltung. Also ist bei Sokrates das *ἄλογον μέρος ψυχῆς* noch nicht als besondere Existenz anerkannt, es ist sozusagen aufgehoben. Hätte Sokrates das *πάθος* beachtet, principiell fixirt, so hätte er es doch zur *ἐπιστήμη* in Gegensatz gebracht und nicht Plato den Ruhm gelassen, das Irrationale vom Rationalen zu sondern. Kein Besonnener wird annehmen, dass Sokrates ausdrücklich das *πάθος*, das *ἄλογον* geleugnet hat. Dass er es aber nicht als besonderes irrationales Element erfasst, dass es in seiner Lehre nicht principiell beachtet wird, ist nach „Aristoteles“ eine einfache Thatsache.

Was sagt die neuere Kritik zu jener „aristotelischen“ Stelle? „Die Schutzschrift“, sagt Krohn (Sokr. u. Xen. S. 171) „enthält eine Stelle, welche die grosse Moral ausreichend widerlegt“, und er verweist auf Mem. I, 2, 23. Aber diese Stelle ist gerade die einzige von Bedeutung, in der Xenophon ausdrücklich im eigenen Namen zu sprechen erklärt (*ἐγὼ δὲ περὶ τούτων οὐχ οὕτω γιγνώσκω· ὁρῶ γὰρ* § 19, *κἀγὼ δὲ μαρτυρῶ τούτοις· ὁρῶ γὰρ* 21, *ὁρῶ δὲ* 22, *ἔμοιγε δοκεῖ* 23). Wildauer zählt S. 97 f. die Aussage der Magna Moralia mit unter die „peripatetischen Entstellungen“ der sokratischen Lehre. S. 83, 2 findet er: „die Behauptung der M. M., dass Sokrates den vernunftlosen Seelentheil und mit ihm *καὶ πάθος καὶ ἦθος* unterdrücke (*ἀναιρεῖ*)“ — warum nicht: „aufhebe“? — „ist wohl innerhalb seines Tugendbegriffes richtig, nicht aber innerhalb seiner Seelenlehre überhaupt“; und jener aristotelischen Stelle zum Trotz erklärt der moderne Forscher, „dass die sokratische Seelenlehre — im Menschen neben der vernünftigen auch eine vernunftlose Seite sah“ (S. 83)[1]. Die Behauptung der M. M. ist nach Wild. nicht etwa beschränkt richtig, sondern gänzlich falsch. Denn sie reden nicht allgemein von der Aufhebung des *ἄλογον* bei Sokrates, sondern sie specialisiren: erst Plato habe die Seele in das Logische und das Unlogische getheilt und darauf die entsprechenden

[1]) S. 84 f. verändert Wildauer Sinn und Worte der M. M. so, dass er statt des Positiv den Comparativ setzt: Platon brachte *τὸ ἄλογον μέρος* „zu grösserer Geltung“, „verlieh der Begierde ein selbständigeres Dasein“ und brachte „eine bessere Unterscheidung und Beachtung des Nichtintelligenten im psychischen Leben“.

Tugenden gegründet. Namentlich die Republik bestätigt ja auch diesen Verlauf. Mag Wild. auch aus der Erklärung der Tugend als Wissen noch nicht den psychologischen Logismus des Sokrates ersehen: er vergisst, dass Sokrates auch die Untugend, die doch ein stark Psychologisches ist, für Unwissenheit erklärt hat. Wildauer's Trennung des Tugendbegriffs und der Seelenlehre beruht auf einer Verkennung der sokratischen Lehre, als deren Eigenthümlichkeit sich uns gerade die Einheit des Logischen, Ethischen und Psychologischen ergeben wird.

Wenn aber das Denken die einzig bestimmende psychische Function ist, so ist es absolut nothwendig und selbstverständlich, dass, wo das richtige Denken oder das Wissen ist, ausnahmslos das richtige Handeln folgt, und ebenso evident und nothwendig ist es, dass, da nur das Denken wirksam, ein Widerstreit in der Seele unmöglich ist. Wie erklärt nun aber Sokrates die einfache Thatsache des Handelns wider besseres Wissen oder der Unenthaltsamkeit (ἀκρασία)? *Er erklärt sie gar nicht, sondern er leugnet sie.* Sie würde bedeuten, dass zugleich das Richtige da ist und das Falsche. Das aber ist ein logischer Widerspruch, und da die Seele ja nur im Denken sich bestimmt, zugleich ein psychologischer Widerspruch. In der monistischen Seele ist ein Zusammenstoss unmöglich. Nebeneinanderstehende Gegensätze können nur aus heterogenen Sphären hervorgehen; daher man aus dem Nebeneinander von Gegensätzen auf das Bestehen heterogener Sphären geschlossen hat wie Plato auf die Existenz verschiedener Seelentheile [1]) oder Kant auf die Heterogenëität des Materiellen und Rationalen [2]). Sokrates kennt aber keine heterogen wirkenden Sphären in der Seele und folglich auch kein Nebeneinander von Gegensätzen. Der Richtigdenkende ist der Richtighandelnde und umgekehrt. Der Falschdenkende ist der Falschhandelnde und umgekehrt. Der Satz von der Unerschütterlichkeit des Wissens wird erst bei den Sokratikern ein positiver, bei Sokrates ist er tautologisch. Denn alles Falschhandeln beweist ja, dass das Wissen fehlt. Und wenn es vorhanden, ist ja nichts da, das es erschüttern könnte. Das Wissen, die Denkrichtigkeit ist der einzige Höhepunkt, die oberste Machtstufe der Seele, ist ihre Meisterschaft: was in aller Welt könnte mächtiger sein als sie? Die Seele bewegt sich nur im Falsch- oder Richtigdenken

---

[1]) Im Gorgias und in der Republik.

[2]) Bekanntlich schon in vorkritischen Schriften.

und jeder handelt nach der Stufe seines Denkens. Was könnte den Obenstehenden, den Meister im Denken bewegen, herabzusteigen von seiner Meisterschaft? Es gibt ja kein besonders wirksames πάθος, keine Macht neben dem Denken, die es vergewaltigen, wie einen Sclaven lenken könnte. Zum mindesten wie jede andere Meisterschaft, ist die Tugend festes Eigenthum der Seele. In der Polemik gegen die gewöhnliche Anschauung betont Sokrates die Festigkeit des Wissens.

Die zu dem Gesagten gehörigen Stellen der Ethiken sind folgende: „Und berechtigt ist der Ausspruch des Sokrates, dass nichts stärker sei als die Vernunft. Dass er aber vom Wissen sprach, darin hat er Unrecht.“ καὶ ὀρθῶς τὸ Σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως· ἀλλ᾽ ὅτι ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθόν. Eth. Eud. VII, 13. 1246 b 33. „Manche leugnen, dass ein Wissender der Unenthaltsamkeit fähig sei; denn arg wäre es, so meint Sokrates, wenn, wo das Wissen wohnt, ein anderes herrsche und den Menschen wie einen Sclaven herumzöge; Sokrates nämlich pflegte überhaupt gegen die Annahme einer Akrasie zu eifern, als gäbe es keine; denn Niemand handle mit Absicht (Erwägung) wider das Beste, sondern aus Unwissenheit. Diese Behauptung freilich widerstreitet sichtlich der Erfahrung.“ ἐπιστάμενον μὲν οὖν οὔ φασί τινες οἷόν τε εἶναι (zum ἀκρατεύεσθαι). δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸς τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας· οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι᾽ ἄγνοιαν[1]). οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς. Eth. Nic. VII, 3, 1145 b 21. „Der alte Sokrates allerdings hob die Unenthaltsamkeit gänzlich auf und leugnete ihre Existenz mit der Begründung, dass keiner, der das Schlechte als schlecht kennt, es wählen würde; der Unenthaltsame aber gilt als einer, der das Schlechte kennt und es dennoch wählt, von der Leidenschaft getrieben. Aus solchem Grunde glaubte er nicht an die Er-

[1]) Charakteristisch für die Abschwächungen der echten Sokratik in der neueren Kritik ist es, wenn Strümpell (Gesch. d. griech. Ph. II, 162) dies so auffasst: die zügellose Raserei der Leidenschaften — ἀνήρει πάθος sagt aber Aristoteles — habe ihre letzte und radicale Ursache nur in der Unwissenheit oder vielmehr sei diese das Grundlaster für alle anderen.

scheinung der Unenthaltsamkeit; mit Unrecht. Denn die sich von dieser Erwägung bestechen lassen, heben wunderlicherweise das durch Ueberredung (Verführung) Gewirkte auf; sind doch die Unenthaltsamen Menschen, die, obgleich sie das Schlechte kennen, es dennoch thun." *Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ἀνῄρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι, λέγων ὅτι οὐδεὶς εἰδὼς τὰ κακὰ ὅτι κακά εἰσιν ἕλοιτ᾽ ἄν· ὁ δὲ ἀκρατὴς δοκεῖ, εἰδὼς ὅτι φαῦλά εἰσιν, αἱρεῖσθαι ὅμως ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους. διὰ δὴ τὸν τοιοῦτον λόγον οὐκ ᾤετ᾽ εἶναι ἀκρασίαν*[1]*, οὐ δὴ ὀρθῶς. ἄτοπον γὰρ τῷ λόγῳ τούτῳ πεισθέντας ἀναιρεῖν τὸ πιθανῶς γινόμενον· ἀκρατεῖς γάρ εἰσιν ἄνθρωποι, καὶ αὐτοὶ εἰδότες ὅτι φαῦλα ὅμως ταῦτα πράττουσιν.* Magn. Mor. II, 6, 1200 b 25. Es sei hier besonders betont, dass in diesen Stellen alles Entscheidende, die Behauptung der Unüberwindlichkeit des Wissens, die Leugnung der *ἀκρασία* und die beiden Begründungen derselben durch die Satzform als sokratische Aeusserung (und nicht als „aristotelische" Consequenz) gekennzeichnet ist. Es ist deutlich, dass auch diese sokratischen Sätze alle nur Folgerungen der stummen Voraussetzung sind: das Rationale ist die einzig wirksame Macht im Menschen. Die Nikomachien wie die Magna Moralia enthalten eine Begründung für die Unmöglichkeit der *ἀκρασία. οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι᾽ ἄγνοιαν.* Als ob in der Seele nur das *ὑπολαμβάνειν* wirksam wäre! Als ob alle Motivation, auch das *πάθος* nur innerhalb des Ueberlegens, nur als Gegenstand der Abschätzung bestehe und nicht auch ausserhalb als selbständige Existenz, fähig alle Ueberlegung und Abschätzung über den Haufen zu werfen. *Οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι λέγων ὅτι οὐδεὶς εἰδὼς τὰ κακὰ ὅτι κακά εἰσιν ἕλοιτ᾽ ἄν.* Allerdings, weil er weiss, dass es schlecht ist, wählt Niemand das Schlechte, aber trotzdem er es weiss, trotzdem, d. h. weil ausser jenem Wissen noch anderes wirksam ist, weil der Mensch nicht bloss wissend, sondern, was Sokrates nicht anerkennt, auch *ἀγόμενος ὑπὸ τοῦ πάθους* ist.

Krohn, der die sokratische Einseitigkeit nicht zugeben will, kommt bei Besprechung der beiden aristotelischen Stellen zu folgenden kühnen Annahmen. Die Darstellung dieser Stellen ist

[1]) Diese Erklärungen in beiden Ethiken lauten doch zu bestimmt, um darin mit Ziegler (Gesch. d. Ethik I, 278, 53) bloss eine aristotelische, von Sokrates nicht „in dieser Weise" gezogene Consequenz sehen zu können.

falsch. Sie stammt aus dem Dialog Protagoras. Und der Protagoras ist unecht. Die allgemeine Bemerkung des — Xenophon (Mem. I, 2, 2), dass Sokrates viele besserte (ἀλλ' ἔπαυσε — ἔσεσθαι), ist allein ausreichend, „um Sokrates von den halb sophistischen, halb stoischen Einseitigkeiten freizusprechen, mit denen er im Protagoras dargestellt und nach diesem Vorbild im VII. Buch der Nikomachien supponirt wird" (S. 157 f). S. 174 bei Besprechung der Stelle der M. M. heisst es: „Die Möglichkeit der Coexistenz von Wissen und Fehlen hat die Schutzschrift ausdrücklich bezeugt" [1]. Wildauer hat in § 21 seiner Schrift: „Von der Akrasie. Stellung des Problems und Lösung" die sokratische Doctrin im Allgemeinen richtig und zum Theil mit mustergiltiger Prägnanz gekennzeichnet. Aber Xenophon's Darstellung hat ihn verleitet, in § 23 noch „Elemente zur tieferen Erklärung der Akrasie" nachzuliefern, welche die gewonnenen, klaren, erschöpfenden Resultate wieder verwirren und die frühere Erklärung nicht vertiefen, sondern aufheben. Nachdem er vorher als Fundamentalsatz festgestellt, dass bei Sokrates nur das Denken resp. die Vorstellung determinirende Kraft habe, findet er jetzt „die Möglichkeit offen, dass" psychische Vorgänge ausserhalb der Vorstellung wie Lust, Unlust, Liebe etc. „einen mittelbaren Einfluss üben, indem sie die Vorstellung vom Guten und Bösen irgendwie verändern, dieselbe aufhellen und befestigen, oder verdunkeln und endlich gar auslöschen" S. 87. Damit aber ist der starre Rationalismus des Sokrates nicht nur durchbrochen, sondern in sein Gegentheil verkehrt. Man lese das Folgende: Nach Wildauer treten in der höhergefassten sokratischen Lehre „die Begierden und andere Regungen der Sinnlichkeit wie als selbständige Kräfte auf, welche die Vorstellungen und dadurch das psychische Leben überhaupt modificiren. Von ihrem Verlaufe, ihrem Sieg und Unterliegen hängt die Gestaltung des sittlichen Wissens und, was damit untrennbar zusammenhängt, des sittlichen Charakters ab" S. 88. Worin liegt dann aber die determinirende Kraft des Denkens? Vielmehr ist das Denken damit ganz in Abhängigkeit von der Begierde gestellt und der strengste Rationalismus in den extremsten Pathologismus verkehrt. Und „Aristoteles" tadelt an Sokrates gerade die Aufhebung des πάθος. Nicht bloss im Tugendbegriff,

---

[1] S. 157 f. (vgl. S. 107) begnügt sich Krohn gegen die aristotelischen Ethiken mit dem zweifelhaften Argument: „Sokrates stand im Leben."

sondern überhaupt. Denn im Tugendbegriff haben alle Späteren, auch der den Sokrates tadelnde Aristoteles, das πάθος „unterdrückt“ und die Freiheit vom πάθος postulirt. Wie unterscheidet sich überhaupt nach Wildauer die sokratische Anschauung von der allgemeinen nachsokratischen vom directen Neben- und Gegeneinanderwirken verschiedener Seelentheile? Allerdings ist auch nach jener Auffassung, wenn das Denken die einzige direct einwirkende, vor die Seele tretende Function ist, die eigentliche ἀκρασία, die Coexistenz von Wissen und Fehlen unmöglich. Aber wenn Wildauer, der — wohlgemerkt — seine ganze „weiterbildende“ Auffassung der sokratischen Lehre aus Xenophon geschöpft hat, namentlich aus dem Capitel IV, 5, das natürlich ganz in der Ausmalung der ἀκρασία schwelgt, auch hierfür sich auf seine Quelle beruft, so muss er den offenkundig die Möglichkeit der Coexistenz von Wissen und Fehlen bezeugenden Satz: *οὐ δοκεῖ σοι* (*ἡ ἀκρασία*) — — *καὶ πολλάκις αἰσθανομένους τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν ἐκπλήξασα ποιεῖν τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ βελτίονος αἱρεῖσθαι* (IV, 5. 5. 6) durch ein vor *αἰσθανομένους* in der Uebersetzung willkürlich eingeschobenes „sonst“ in seinem ursprünglichen Sinn gänzlich verändern. Der Hauptunterschied zwischen derjenigen Anschauung, die Wildauer nach „Aristoteles“, z. Th. auch Plato und Xenophon, dem Sokrates abspricht, und derjenigen, die er ihm (ohne solche Zeugnisse) zuspricht, besteht aber darin, dass nach der ersteren das Denken mit den anderen Functionen einen ehrlichen Kampf um die Herrschaft führt, nach der letzteren die anderen (pathologischen) Functionen indirect, gewissermaassen hinterlistig, unterirdisch einwirken. Und das Denken kann sich nicht einmal wehren dagegen, denn es darf ja gar nicht wissen, dass es modificirt, beeinflusst wird, weil sonst die *ἀκρασία*, das Zugleichsein von Wissen und Fehlen möglich wäre. Der Betrüger ist aber weit gefährlicher als der offene Feind, und so stellt es sich heraus, dass nach Wildauer die sokratische Moral nicht nur nicht rationalistisch, sondern weit pathologischer ist als die dem Sokrates wegen ihres pathologischen Charakters abgesprochene Moral der Nachsokratiker. Die Tugend ist hiernach nicht mehr Wissen, sondern nur die zufällige Freiheit vom Gaukelspiel der Sinne. Ja, die zufällige! Es nützt nicht einmal, dass Wild., Krohn wegen seines „Missverständnisses“ tadelnd und den xenophontischen Text vertheidigend, die Freiheit von den Sinnen nur für eine Vorstufe zur eigentlichen Tugenderwerbung hinstellt. Was

kann denn die Sinne zwingen, ihr Gaukelspiel auf einer bestimmten Stufe des Seelenlebens auszusetzen? Wie ist überhaupt Selbsterziehung möglich, wenn Wild. dem Sokrates einen vom Denken, das von den Sinnen modificirt wird, unabhängigen Willen abspricht? Der selbständige Wille wie die Selbsterziehung setzen die Möglichkeit eines inneren Conflictes voraus. Dieser aber ist ausgeschlossen, weil die Möglichkeit eines Conflictes die Möglichkeit der *ἀκρασία*, der Coexistenz von Wissen und Fehlen nothwendig nach sich ziehen würde. — Ferner muss man fragen, mit welchem Recht dann die nikomachische Ethik Alles *πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον* bei Sokrates *δι᾽ ἄγνοιαν* geschehen lässt. Die *ἄγνοια* ist nach Wild. das durch die Sinne betrogene Denken. Dann aber wäre die *ἐγκράτεια*, d. h. die Unabhängigkeit des Denkens von den Sinnen nicht erst, wie Wild. meint, die Vorbedingung des Tugendwissens, sondern dieses selbst. Ist jedoch das selbständige Denken nicht gleich schon das fertige, richtige Denken oder das Wissen, so gibt es offenbar zwei Begriffe der *ἄγνοια* bei Sokrates: 1. das irrige Denken, d. h. das selbständige Denken auf seiner niederen Stufe oder die eigentliche Unwissenheit und 2. den Sinnentrug. Und es bleibt ganz unbegreiflich, dass Sokrates die grundverschiedenen Begriffe mit demselben Namen bezeichnet hat. Offenbar hat aber die sokratische Ethik wie nur ein Negatives: die *ἄγνοια*, so auch nur ein Positives. Die *ἄγνοια* ist entweder die Negation der *ἐγκράτεια* oder des Tugendwissens. Und da die *ἄγνοια* und das Tugendwissen nach den besten Zeugnissen sicher an ihrer Stelle stehen, so muss offenbar die *ἐγκράτεια* ausscheiden und mit ihr der ganze Schwarm der *πάθη*, mögen sie direct oder indirect einwirken.

Wenn Wild. seine Auffassung der sokratischen Lehre durch den xenophontischen Ausdruck *πείθειν* vor den Consequenzen einer pathologischen Moral schützen will, und die Sinne statt zwingen, was übrigens Xenophon noch viel öfter behauptet, überreden lässt, so vergisst er, dass auch Plato im Gorgias, wo er die Begierde als Deuteragonisten in die Seele einführt, speciell wo er im Anschluss an pythagoreische Weisheit von der Unersättlichkeit der Begierde redet, mit dem Ausdruck *πείθειν* spielt und dass die grosse Ethik an der oben citirten Stelle, den Sokrates kritisirend, ausdrücklich schreibt: *ἀναιρεῖν τὸ π ι θ α ν ῶ ς γινόμενον*. Endlich lässt es sich durchaus nicht erweisen, dass bei Xenophon I, 5. II, 1 und IV, 5 die Lüste nur durch das Medium der Vor-

stellung einwirken und dass die Schädigung des Denkens durch dieselben anders behandelt wird, wie als einer von vielen Mahngründen gegen die *ἀκρασία*.

Durch die ganze aristotelische Kritik der sokratischen Ethik zieht sich wesentlich ein und derselbe Vorwurf gegen die Einseitigkeit des sokratischen Logismus. Der Kritiker ist voll Anerkennung für die Grossthat des Sokrates, die Postulirung des logistischen Princips. Dass er den Sokrates richtig darstellt, sagt uns schon jenes allgemeine Geschichtsgesetz, nach welchem jede neue Wahrheit zuerst absolut genommen wird, bevor sie in ihrer Besonderheit und Relativität erkannt wird. Für Sokrates in seiner monologistischen Anschauung ist das Wissen, der *λόγος* die Tugend, für Aristoteles ist er nur ein integrirendes Moment derselben. Das ist Alles so klar und consequent, dass man nicht begreift, wie sich die Forschung durch Xenophons Abweichungen beirren lassen konnte[1]. Aristoteles spricht sich folgendermaassen aus: „Desshalb sagen Einige, dass alle Tugenden Einsichten seien, und Sokrates hatte in einer Hinsicht Recht, in anderer Unrecht. Dass er nämlich die Tugenden insgesammt für Einsichten hielt, war Unrecht; dass er sie aber nicht ohne Einsicht bestehen liess, war richtig. — Sokrates liess also die Tugenden als *λόγοι* bestehen (denn er nannte sie Erkenntnisse), wir aber mit dem *λόγος*." *διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν — — Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας) ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου* Eth. Nic. VI, 13. 1144 b[17]. Vgl. noch folgende Stelle: „Desshalb hatte Sokrates Unrecht, indem er behauptete, dass die Tugend im *λόγος* bestehe; das tapfere und gerechte Thun habe nämlich keinen Werth, wenn es nicht auf Grund des Wissens und der Wahl durch den *λόγος* geschehe. Desshalb, sagte er, sei die Tugend *λόγος*; mit Unrecht, aber die Heutigen haben mehr Recht; sie behaupten nämlich, das rechte Handeln gemäss dem richtigen *λόγος* sei Tugend." *διὸ οὐκ ὀρθῶς Σωκράτης ἔλεγε φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα*

---

[1] Mehring, Zschr. f. Philos. Bd. 36, behauptet sogar gegen Aristoteles, dass Sokrates die Tugend nur *μετὰ λόγου* bestehen liess, und findet es „sonderbar", dass Aristoteles die principielle Anerkennung des *ἀλόγου μέρους ψυχῆς* nicht dem Sokrates, sondern erst dem Plato zuspricht (S. 96 f.).

καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ. διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, οὐκ ὀρθῶς, ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον· τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ, τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν Magn. Mor. I, 35. 1198 a 10 [1]).

Wildauer und Krohn protestiren natürlich gegen beide Stellen. Ersterer auch gegen die nikomachische (96. 98, 1), obgleich er nur die peripatetische Schule anklagt. Letzterer nennt die nikomachische Stelle „grundfalsch“, citirt dafür mit einem selbst für Wildauer (S. 73) unbegreiflichen Missverständniss Mem. III, 9, 4 und erklärt jene wie viele andere Stellen der Nikomachien für unecht (155 f.). Ebenso behandelt er die Stelle der Magna Mor. und behauptet, dass „Sokrates das, was ihm hier zugeschrieben wird, nirgend gesagt“ hat (173 f.). In dieser Stelle ist besonders werthvoll der als sokratische Aeusserung berichtete Satz: *οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ.* Er beweist zunächst, dass in der Sokratik der Rationalismus stärker ist als der Ethicismus. Denn die Tapferkeit und Gerechtigkeit erhält ihren Werth erst vom *λόγος*. Nicht etwa, dass es eine Tapferkeit oder Gerechtigkeit ohne den *λόγος* gibt, — Sokrates hat entschieden genug das ganze Tugendwesen in das Wissen des *λόγος* gesetzt —, aber in der Abstraction ist eine Trennung der beiden incarnirten Elemente zu denken möglich, wie später auch ein absichtliches Schlechthandeln in der Abstraction als möglich gedacht wird. Durch solche Abstraction kommt zum Ausdruck, dass in der Einheit von Wissen und Tugend das Wissen das prädicative, substantielle Element ist, dass so zu sagen die Tugend für Wissen und nicht das Wissen für die Tugend erklärt wird. Zweitens gewinnen wir aus jener Stelle wieder einen Einblick in die Motivation der sokratischen Philosophie. Sokrates hat die principielle denkende Erfassung, den *λόγος* als nothwendige Bedingung für den Werth alles Handelns erkannt: sofort setzt er den Werth alles Handelns absolut in den *λόγος*. Thales hat das Wasser als Bedingung für alle Lebewesen

---

[1]) Mag auch „Aristoteles“ um der antithetischen Pointirung willen hier die Bezeichnung des sokratischen Tugendwissens gekürzt und geschärft haben: dass dieses nur auf den *λόγος* geht, ist schon durch die Aeusserung *μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ* bezeugt und der Gegensatz zwischen Sokrates, dem das Begriffswissen das Ganze der Tugend, und Aristoteles, dem es nur ein Moment derselben ist, bleibt der gleiche. — Strümpell S. 159, 1 hat die nikomachische Stelle nicht zu Ende und die der grossen Ethik überhaupt nicht citirt und verkennt so, dass die Polemik nicht gegen eine mögliche Deutung, sondern gegen feste Aussprüche der Sokratik geht.

erkannt: sofort setzt er das Wasser absolut als Princip ihres Seins. In jenem Satz spricht sich so recht das erste Erwachen der Geistesphilosophie und die ganze Jugendlichkeit der Sokratik aus. Besonders scharf tadelt „Aristoteles“ den Fehler der logistischen Einseitigkeit, die Erhebung der Bedingung zum absoluten Princip bei der sokratischen Auffassung der Tapferkeit. „Es verhält sich entgegengesetzt als Sokrates annahm, der die Tapferkeit für ein Wissen hielt. Nicht das ist Tapferkeit, durch das man muthiger kämpft.“ (*αὐτὸ γὰρ τοὐναντίον ἢ ὡς ᾤετο Σωκράτης ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρίαν. — οὔτε δι᾽ ὃ θαρραλεώτερον ἀγωνίζονται, τοῦτο ἀνδρεία* etc.) Eth. Eud. III, 1. 1230 a [6]. Und Magna Mor. 1198 b weist der Kritiker nach, dass Sokrates über dem *λόγος* das wichtige, nothwendige Element der *φυσικὴ ὁρμή* gänzlich übersehen hat. In der Erklärung der Tapferkeit für ein Wissen prägt sich die grandiose Consequenz, die geradezu erhabene Einseitigkeit des sokratischen Logismus und seine gänzliche psychologische Unfähigkeit am entschiedensten aus. Wer hier den Schrei der Empörung des Lebens gegen die ratio, des Psychischen gegen das Logische nicht vernahm, der war wirklich taub gegen alles andere Seelenleben, ausser dem Denken. Die Tapferkeit ein Wissen! — der Muth ein Gedanke! — die Denkrichtigkeit im Panzer widersteht den Thraciern — wie musste Lamachos darüber lachen! Wie hat sich Laches darüber geärgert! Und musste das nicht ganz als echt sophistische Vergewaltigung der Thatsachen erscheinen? Dabei weist „Aristoteles“ noch nach, dass die von Sokrates zum absoluten Princip erhobene Bedingung bei der Tapferkeit nicht einmal als Bedingung richtig und immer zutreffend sei (M. M. 1190 b. Eth. Eud. 1230 a). Allerdings erreicht er diese Widerlegung dadurch, dass er die *ἐπιστήμη* in die Erfahrung und in die Kenntniss der Umstände setzt. Aber das sind ja empirisch die einzigen Formen, in denen das Denken den Seelen der Kämpfer zugänglich ist, in ihnen vernehmbar auftritt. Die instinctive und die fanatische Tapferkeit ist für Sokrates nicht vorhanden, weil er den Instinct und den Fanatismus nicht anerkennt. Er untergräbt das eigentliche Wesen der Tapferkeit, indem er sie gewissermaassen nur in die Klugheit setzt. Denn die Tapferkeit beginnt meist dort, wo die Klugheit aufhört, und die Gebote der Tapferkeit sind oft die entgegengesetzten wie die der Klugheit.

Krohn tadelt sogar die nikomachische Stelle III, 11. 1116 b [3], die nur constatirt und begründet, dass Sokrates die *ἀνδρεία* für

eine ἐπιστήμη erklärte. Kr. behauptet, dass Sokrates das Naturelement der Tapferkeit wohl anerkannt habe, und beruft sich dafür nicht nur auf die Memorabilien, sondern auch auf den platonischen Staat und die xenophontische Cyropädie, während er den Protagoras weit von sich weist (S. 154). Noch schlimmer ergeht es den Stellen der anderen Ethiken. Eud. 1230 ginge wider alle Logik, sei aus dem Protagoras herbeigeholt, kämpfe gegen Windmühlen und sei möglichst ungeschickt in der Wahl seines Beispiels (S. 170). Das τοὐναντίον ἔχει, an dem Krohn, der übrigens nicht zu Ende citirt, soviel Anstoss nimmt, ist nicht wörtlich zu nehmen, aber in seiner Bedeutung dadurch gerechtfertigt, dass der sokratischen Definition zwei, ja drei Fehler nachgewiesen werden: 1. handelt es sich beim Wissen nicht um die δεινά, sondern um die Gegenmittel gegen die δεινά; 2. ist dieses Wissen nur ein Nebenumstand der Tapferkeit, der 3. nicht einmal immer zutrifft. In M. M. 1190 sieht Kr. gedankenlose Willkür und schwere Widersprüche (172 f.), namentlich einen Widerspruch gegen die Nikomachien. Aber es ist doch noch kein Widerspruch, wenn hier zugestanden wird, dass auch die ἐμπειρία zur Tapferkeit beitrage, und dort geleugnet wird, dass die Tapferen wegen der ἐμπειρία tapfer heissen. Das Wissenselement gibt „Aristoteles“ M. M. 1198 ebenso zu, wie er in den Nikomachien auch das Gegentheil der ἐμπειρία, das ἀγνοεῖν für die Tapferkeit in Anspruch nimmt (1117 a ^{23}).

Der sokratische Rationalismus geht unbedenklich weiter den Weg seiner Consequenzen, und die aristotelische Kritik begleitet ihn. Wir haben die verschiedenen psychischen Elemente, die in der Tugend i. A. wie in der Tapferkeit, in der ἀκρασία wie in jeglichem πάθος zu Tage treten, kurz die ganze Sphäre des Gemüths und Gefühls in der Einheit des Denkens verschwinden sehen; nun wird auch, wie es die Consequenz gebietet, die Actualität des Willens dem allherrschenden Denken einverleibt. Wir fanden schon oben (M. M. 1200) den Satz: niemand wählt das Schlechte, weil es schlecht ist; folglich — würde man schliessen — bestimmt ihn ein anderes Motiv; folglich — schliesst Sokrates — hält er es nicht für schlecht; d. h. er irrt. Dass die Seele noch für Anderes als für das Urtheilen Raum bietet, dass sie in sich selbst eine Differenzirung trage, geht über den Horizont der sokratischen Theorie. Die Spötter sind leicht bei der Hand: jeder Knabe hätte den Sokrates eines Besseren belehren können; sie vergessen, dass die Praxis der Theorie stets

um Meilenweite voraus ist, dass sie unendlich fruchtbarer ist und die Theorie mit Sokrates nur den ersten gewaltigen Griff gethan hat, den Reichthum der Praxis zu fassen und principiell zu bewältigen. Sokrates findet, dass die Menschen in den letzten Werthurtheilen durchaus übereinstimmen. Niemand will das Schlechte und niemand, wenn man ihn fragte, ob er gerecht oder ungerecht, tapfer oder feige sein wolle, würde die Ungerechtigkeit und Feigheit wählen. Wenn so die Ziele im Urtheil anerkannt sind und sie dennoch oft nicht erreicht werden, so folgt, dass die Menschen nicht etwa durch Anderes als das Urtheil nach anderen Zielen gedrängt werden, sondern dass sie nur den richtigen Weg, die wirkliche Beschaffenheit des Ziels nicht wissen. *οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν* (Nic. 1145 b). Die Handlung gehorcht unbedingt dem Urtheil, und wenn die Handlungen der Menschen verschieden sind, so sind nothwendig die Urtheile verschieden, aber die Urtheile können nur graduell verschieden sein; denn das Urtheilen ist in seiner Zielrichtung einig, folglich kann es sich nur differenziren innerhalb der Bewegung auf das Ziel hin, also graduell. Der Mensch ist seelisch gar nichts Anderes als die Stufe seines Denkens, seines geistigen Könnens, und wenn er einen Willen hat, so kann er ihn nicht anwenden, denn es ist ihm gar nicht eine Mannigfaltigkeit von functionellen Motiven in die Brust gelegt, dass er das Recht der Wahlentscheidung hätte. So ergibt der monistische Rationalismus nothwendig den Determinismus — ganz wie der monistische Naturalismus. Der Wille liegt völlig in den Banden des Denkens, und die Tugend ist kein ethisches Verdienst, sondern eine Kunst des Denkens; die Schlechtigkeit keine Schuld, sondern Schwäche des Denkens. Das sittliche Verhalten des Menschen ist nur der Ausdruck seines in sich einigen geistigen Zustandes, des Verhältnisses seines Denkens zum Ziel des Denkens, und es ist neben dem Denken im Menschen gar nicht noch eine besondere schöpferische Kraft, welche dieses Verhältniss aus sich heraus ändern könnte: d. h. es steht nicht bei dem Menschen, ob er tugendhaft oder lasterhaft ist. „Sokrates sagte, es stände nicht bei uns, gut oder schlecht zu sein, denn wenn jemand, sagt er, irgend einen fragte, ob er gerecht sein wollte oder ungerecht, würde niemand die Ungerechtigkeit wählen. Ganz ebenso verhält es sich stets mit der Tapferkeit und Feigheit und den anderen Tugenden. Offenbar ist nun, dass, wenn einige schlecht sind, sie es nicht freiwillig wären, und so sind sie offenbar auch nicht frei-

willig gut." *Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι, τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. εἰ γάρ τις, φησὶν, ἐρωτήσειεν ὁντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν. ὁμοίως δ' ἐπ' ἀνδρείας καὶ δειλίας καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀεὶ ὡσαύτως. δῆλον δ' ὡς εἰ φαῦλοί τινές εἰσιν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι. ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι* Magn. Mor. I, 9. 1187 a 7. Krohn wird durch diese Darlegung an Plato's Timäus, an eine missverstandene Stelle des für unecht gehaltenen Protagoras erinnert, nicht aber an den historischen Sokrates, dessen erzieherische Bestrebungen sich mit jenem Determinismus nicht vereinigen liessen (S. 172). Der Widerspruch ist richtig erkannt, aber vielleicht führt seine Lösung zu einem ganz anderen Schluss, als Krohn zugeben will.

Charakteristisch ist, wie Sokrates aus der objectiv gegebenen Antwort: man wolle nicht gerade die Untugend als solche, sofort absolut schliesst: alles Unrechtthun ist unfreiwillig. Als ob man nicht die Untugend, wenn nicht absolut, doch relativ wollen könne! Als ob die Seele als eine geschlossene Einheit nur zwischen den antithetischen Begriffen Tugend und Untugend (wie im Logischen A und non A) zu wählen hätte! Aber warum sollte der Anfang der Psychologie weniger primitiv sein als der Anfang der Naturphilosophie? Brandis (Handb. 38 t) will den Schluss, der von den *σπουδαῖοι* dasselbe aussagt wie von den *φαῦλοι*, nur als aristotelische Folgerung, nicht als sokratische Behauptung zugeben. Allerdings passt er nicht zur Brandis'schen Darstellung, die ganz willkürlich das Böse stets als Mangel an Wissen und Freiheit erklärt (z. B. S. 33. 38). Aber Br. hat den Anfang der Stelle vollständig übersehen (*Σ. ἔφη* etc.). Wie sollte denn auch das Wissen freiwilliger sein als die Unwissenheit, die beide in gleicher Weise den Willen determiniren? Nur dann wäre es möglich, die Freiheit zu retten, wenn die Tugend noch Anderes als Wissen und die Untugend noch Anderes als Unwissenheit wäre, zu welcher Annahme aber Sokrates gar kein Recht gibt. Der monistische Rationalismus weiss nichts von *πάθος* und schon darum auch nichts von dessen Gegner, dem freien Willen.

Wildauer stellt § 19 f. und § 23 f. eine eigenartige sokratische Freiheitslehre auf, wobei die aristotelische Stelle arg verketzert, Mem. IV, 5 dagegen — mit recht viel eigener Phantasie ausgestattet wird. Dieses Capitel gerade führt in den grellsten Farben die Freiheit der Selbstbeherrschung und die Knechtschaft der *ἀκρασία* vor Augen. Für die Einheit von Wissen und Freiheit

aber hat Wild. weder eine aristotelische, noch eine xenophontische, noch eine anerkannte platonische Stelle anzuführen. Das rationalistische Princip wäre mit dieser Vorstellung wieder durchbrochen; denn für die monologistische Psychologie ist der Wille nicht vorhanden, zum mindesten indifferent, sich gleichbleibend. Wenn es keine andere Differenzirung gibt als im Denken, wie können sich dann Tugend und Laster durch die Qualität des Willens unterscheiden? Aber noch entscheidender ist, dass sich Wild. in einen unlöslichen Widerspruch mit sich selbst und mit seiner Hauptquelle (Mem. IV, 5) verstrickt. Das Wissen bringt — nach seiner Darstellung — innere Freiheit, weil es den Menschen von den die Befriedigung seines Grundwillens hemmenden Gewalten erlöst. Er setzt den „determinirenden Einfluss des Wissens nach der negativen Seite“ in das Entfernen aller unwahren Bilder des Guten, d. h. der Lüste. „Der Zustand des Wissenden ist daher ein Zustand der Freiheit. — Der Wissende beherrscht seine inneren Zustände, statt von ihnen beherrscht zu werden; er beugt sie unter das Maass, das er selbst ist (d. i. seine Vernunft).“ Das heisst doch wohl, das Wissen bekundet sich in der Selbstbeherrschung. „Da demnach,“ sagt Wild. selbst, „die innere Freiheit nothwendig eine Zügelung der Triebe, Begierden und Affecte in sich schliesst, so ist es begreiflich, dass sie vorzugsweise mit der von uns sogenannten negativen Seite der Tugend, der besonnenen Maasshaltung (σωφροσύνη) oder auch mit der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) in Zusammenhang gebracht, sowie umgekehrt die Unfreiheit gerade in den Mangel der Selbstbeherrschung (ἀκρασία) gesetzt wird“ (S. 64 f.). „Der Wille langt, wenn ihm das Wissen die Bahn erleuchtet und von allen Hindernissen frei macht, schliesslich“ bei seinem Ziele an (S. 65). „Soll daher Tugend bestehen, so bedarf sie einer verneinenden, die Lüste zügelnden Kraft. Diese Kraft — besitzt bei Sokrates das Wissen. — Diese Eigenschaft der σοφία als verneinende Tugend aufzutreten“ — (S. 59). So ergibt sich folgende Formel: das Wissen schafft die Zügelung der Lüste als negative Tugend = σωφροσύνη = innere Freiheit = Selbstbeherrschung. Genau das Entgegengesetzte versichern nun die §§ 23 und 24 bei Wild. Hiess es dort, dass das Wissen als negative Tugend die Lüste zügelt, so heisst es hier, dass die Zügelung der Lüste, die Selbstbeherrschung „gar nicht mit der auf dem Wissen beruhenden negativen Seite der Tugend einerlei“, auch nicht deren Product, sondern im Gegentheil ein „Förderungsmittel zur Tugend,

eine nothwendige Voraussetzung der Erwerbung des sittlichen Wissens" sei (S. 89). S. 59—61. 64 f. und auch später S. 100 kann man in allen Variationen lesen, dass das Wissen es ist, welches die inneren Zustände beherrscht, die vernunftlosen Regungen zähmt — und S. 94 namentlich wird erklärt, dass die Zügelung der Lüste durch Gewöhnung, Uebung, Dressur u. dgl. geschieht und nicht die That, sondern die unerlässliche Vorbedingung, die Vorstufe des sittlichen Wissens sei. Dort bewirkt das Wissen die Selbstbeherrschung, hier ermöglicht die Selbstbeherrschung erst das Wissen. Dort verblassen die Lüste vor der Macht des Wissens, hier sind sie dem Wissen so gefährlich, dass nur gründlichste Uebung es vor ihnen schützen kann (S. 95). Die erstere Auffassung hat manche Berührungspunkte mit dem platonischen Gorgias, widerstreitet aber dem Xenophon; die zweite ist die xenophontische Auffassung — sokratisch ist keine von beiden. Durch diesen Widerspruch stürzt Wildauer's Aufstellung einer sokratischen Freiheitslehre in sich zusammen; denn die zweite Auffassung weiss gar nichts davon, dass das Wissen aus sich heraus innere Freiheit begründet, und widerlegt geradezu eine solche Möglichkeit. Dieser Widerspruch Wildauer's aber ist ein durchaus nothwendiger. W. hat der xenophontischen Darstellung den Freiheitsbegriff entnommen und hat denselben, da ihn die Quellen im Stich lassen, nach Gutdünken mit der sokratischen Wissenslehre verquickt. Indem er nun diese künstliche Verbindung von Wissen und Freiheit an die Darstellung Xenophon's hält, wollen beide natürlich nicht zusammenstimmen, da jenem der Freiheitsbegriff gar nicht aus der Wissenslehre, sondern aus seiner stark pathologischen Ethik entspringt.

Wildauer's genauere Analyse der „sokratischen" Psychologie gestattet es die hier nothwendigen Widersprüche in seiner Darstellung leichter aufzuzeigen. Aber auch die übrigen, vielfach so mustergiltigen Darstellungen der sokratischen Ethik sind hier von „Aristoteles" abgewichen[1]) und haben dieselbe im Vertrauen auf

[1]) Brandis, der den aristotelischen Notizen eine seltene Aufmerksamkeit schenkt und sie wirklich getreu wiederzugeben meint, bringt sie in einer so abgeschwächten, verclausulirten Fassung, dass die klaren aristotelischen Sätze: Sokrates leugnete gänzlich die Unenthaltsamkeit: das *ἄλογον μέρος* und das *πάθος* ist in seiner Theorie aufgehoben; die Tugenden sind ihm gewissermaassen *λόγοι*, nicht *μετὰ λόγου*, ihre wirkliche Bedeutung einbüssen. „Also tugendhaft handelt, sokratischer Lehre zufolge, nur wer mit deutlichem zum Begriff gesteigerten Bewusstsein von der Sittlichkeit

Xenophon und zum Theil mit Benützung des platonischen Gorgias durch Hervorkehrung der Lehren von der wichtigen *ἐγκράτεια* und dem zu bekämpfenden *πάθος*, von der Freiheit im Wissen und der schädlichen *ἀκρασία* mit dem innersten Wesen der Sokratik in Widerspruch gebracht [1]). Nur die Darstellungen Schleiermacher's (W. W. III, 2. 287—308) und Hegel's (W. W. XIV, 41—122), welche allerdings bloss die Grundlinien der Sokratik geben wollen, zeigen nicht das Mindeste von jener pathologischen Färbung. Auch auf Zeller's Darstellung hat dieselbe im Allgemeinen wenig Einfluss; nur dort, wo er die sokratische Individualethik im Einzelnen ausführt (S. 162 ff.), trägt auch er kein Bedenken, in diese die ganze ethische Pathologie des Xenophon aufzunehmen und sogar die geistige Freiheit des Menschen die leitende Idee der sokratischen Moral zu nennen (164). Hiergegen mag es erlaubt sein, unsere Einwendungen zu erheben.

„Kein anderer Gegenstand kommt in den xenophontischen Untersuchungen öfters zur Sprache" als die Enthaltsamkeit oder Mässigkeit (162). Dann bleibt es aber verwunderlich, wesshalb Xenophon sie weder unter den beliebten sokratischen Thematen (I, 1, 16) erwähnt, noch unter den Definitionen ethischer Begriffe in IV, 6, wo doch Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und

oder Pflicht und mit Einsicht handelt. — Wo aber dieses Wissen sich findet, vermag der Affect (*πάθος*) und die Unenthaltsamkeit (*ἀκρασία*) nichts" (Rhein. Mus. I, 131 f. vgl. Handb. II, 1, 38. 39). „Die Tugenden können mithin nur im Bewusstsein der vernunftthätigen Seele sich finden, sodass Affect und Gewöhnung oder Sitte aufzuheben, d. h. auf keine Weise als Bestimmungen des sittlichen Verhaltens anzuerkennen sind, sondern nur scheinbar zur Wirksamkeit gelangen, wenn die Vernunftthätigkeit stockt" (Rh. Mus. I. 132); „einzig und allein Belebung und Schärfung des sittlichen Bewusstseins, nicht Bekämpfung der sinnlichen Triebe thue Noth!" Rh. Mus. I, 133; vgl. Handb. S. 39. 48.

[1]) Vgl. ausser den oben gebrachten Citaten von Wildauer Strümpell, Gesch. d. griech. Philos. II, 1. 167. 169, Ritter, Gesch. d. Philos. II, 69, Brandis, Handb. d. griech.-röm. Ph. II, 1. 33. 38 ff. 45 f., Krohn a. a. O. 113 f. 157 f., Alberti, Sokrates 46 f., Ribbing, Sokratische Studien II, 35. 83. 86. 90. 111. 113 f. Besonders deutlich wird der Widerspruch bei Schwegler, Gesch. d. griech. Philos. 1859 S. 111: „Das Wissen sei das stärkste aller zum Handeln bestimmenden Motive und könne von der Begierde nicht überwältigt werden" und bald darauf: „folgt er den Trieben, so ist er Sklave derselben, — die Einsicht ist nicht mehr das Herrschende in ihm." Ziegler, Gesch. d. Ethik I, 62, spricht zwar auch von der dominirenden Stellung der *ἐγκράτεια* bei Sokrates, hat aber doch (wie auch theilweise Krohn) eine gewisse Differenz gegenüber der Wissenstugend anerkannt; s. weiter unten.

Weisheit besprochen werden. „Sokrates nennt die Mässigkeit ausdrücklich den Grundstein aller Tugend“ Mem. I, 5, 4, und Zeller glaubt hierin keinen Widerspruch zu erkennen zu dem Satze, dass alle Tugend Wissen sei; „wenn vielmehr Sokrates überhaupt hierauf reflectirt hat, so musste er die Mässigkeit (wie die *σωφροσύνη*) gleichfalls für ein Wissen erklären, so dass demnach der obige Satz auch so ausgedrückt werden könnte: jedem anderen sittlichen Wissen (jeder anderen Tugend) müsse die Einsicht in den geringen Werth der sinnlichen Genüsse vorangehen; denn solange wir diese so überschätzen wie der *ἀκρατής*, sei keine Erkenntniss der wahren Güter, also auch kein Handeln aus dieser Erkenntniss möglich.“ Hier möchte die Frage aufzuwerfen sein: wie soll sich die Enthaltsamkeit oder Mässigkeit zur *σωφροσύνη* verhalten? Nach den angeführten Worten scheint es, als ob sie desshalb die Vorbedingung jeder anderen Tugend sei, weil sie die negative Erkenntniss des Schlechten sei, die eben der positiven Erkenntniss des Guten vorangehen müsse. Aber Zeller selbst gesteht S. 146, 1 unter Berufung auf Mem. III, 9, 4 Wildauer zu, dass sich die *σωφροσύνη* zur *σοφία* verhalte wie „die negative Seite derselben Tugend“. Ist nun die Erkenntniss der *αἰσχρά* „die negative Seite derselben Tugend“, dann kann sie nicht die allgemeine Vorbedingung der Tugenden sein und ist sie dies letztere, dann ist sie wohl nicht die negative Seite der Weisheit. Die Vereinigung mit der Weisheit ist aber nothwendig: *σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν*. Andererseits ergibt sich die Identität der *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* bei Xenophon sowohl aus III, 9 wie aus IV, 5, wo beide als Synonyma auftreten. Man mag den Satz von der Mässigkeit als Grundlage aller Tugenden nehmen, wie man will, die Mässigkeit erhält dadurch eine gewisse Sonderstellung gegenüber den anderen Tugenden. Aber der echte Sokrates hat bei Xenophon selbst der *σωφροσύνη* oder Mässigkeit nicht nur keine Sonderstellung gegeben, sondern sie sogar mehr als die anderen Tugenden mit dem Wesen der Tugend, dem Wissen eins gesetzt. Der Grund, wesshalb uns Xenophon gerade von der *σωφροσύνη* selbst IV, 6 keine sokratische Definition überliefert, ist sehr einfach. Er sagt ja III, 9, 4 *σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν* und gibt damit die wirkliche Definition der *σωφροσύνη*. Warum heisst es nicht: *σοφίαν καὶ ἀνδρείαν* oder *δικαιοσύνην* oder *ὁσιότητα οὐ διώριζεν*? Die anderen Tugenden können sich noch durch ihre Beziehung auf äussere Gegenstände unterscheiden: innerlich sind alle in gleicher Weise

σοφία. Die σωφροσύνη hat nicht einmal jene äussere Beziehung: sie ist nur innere, selbstische Tugend des Individuums und darum ganz identisch mit der σοφία. Denn innerlich wirkt nur ein Denken, und alle Tugend ist nur Trefflichkeit des Denkens — σοφία. Selbst die zarte Gegenüberstellung der σοφία und σωφροσύνη als der positiven und negativen resp. der theoretischen und praktischen Seite[1]) derselben Tugend erscheint nicht einmal durch den xenophontischen Text gerechtfertigt. Es heisst ja nicht, wie dies viele Vertreter jener Scheidung annehmen, III, 9, 4, dass die Erkenntniss und Bethätigung des Edlen den Weisen ausmache und die Erkenntniss und Vermeidung des Schlechten den Besonnenen, Enthaltsamen, sondern es heisst: Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. Die Nichttrennung besteht gerade darin, dass die Einsicht der καλὰ κἀγαθά und die Einsicht der αἰσχρά nicht etwa auf die σοφία und σωφροσύνη vertheilt werden sollen, sondern beide zugleich in beiden eins sind. Hat denn auch sonst Sokrates das positive und negative Wissen geschieden? Die einzig sichere Tugenddefinition, die der Tapferkeit als εἰδέναι τὰ δεινά betont sogar nur das negative Wissen, natürlich weil mit dem Wissen der δεινά zugleich auch das positive Wissen der μὴ δεινά mitgegeben ist[2]). Die Scheidung der σοφία in die positive und negative Seite ist der leiseste Ausdruck jenes Bestrebens, die Begriffe des Guten und Bösen bei Sokrates nicht nur contradictorisch gegenüberzustellen, sondern im Sinne der gewöhnlichen Moral auch als conträre Sonderexistenzen, als Willensqualitäten gelten zu lassen. Dass aller Inhalt des Wissens für Sokrates nur attributiv oder relativ ist, dass es für ihn kein absolut Gutes als positives Object des Wissens gibt, werden wir

[1]) Bei Zeller[4] 145 f. 146, 1, Wildauer S. 58 f., vgl. auch Ribbing a. a. O. S. 114. σοφία als Tugend des Intellects, σωφροσύνη als Tugend des Willens und Charakters gegenüber den Begierden bei Krohn S. 34. 75. 99. 111—114. ähnlich Fouillée, La philosophie de Socrate I. 173: σοφία est la sagesse théorétique, intellectuelle, σωφροσύνη est la sagesse pratique, morale, qui consiste principalement à s'abstenir du mal et pour cela à vaincre les passions par la tempérance. Auch Strümpell findet, dass Sokrates „zwischen der σωφροσύνη und σοφία nur eine innere Abhängigkeit von einander gesetzt" habe (a. a. O. S. 147).

[2]) Das δεινόν bedeutet hier natürlich das Negative, weil es dem κακόν entspricht, vgl. Laches 198. 199.

später sehen. Dass aber das Böse keine Sonderexistenz hat und nur in der Negation des Guten besteht, ist hier schon klar. Worin sollte diese Sonderexistenz bestehen? Doch nur im *πάθος*. Aber gerade die Beachtung des *πάθος* vermisste Aristoteles in der Sokratik. Wenn es heisst, dass alles Schlechthandeln nur aus Unwissenheit hervorgeht, so bedeutet dies, dass das Böse keine eigene Existenz und Actualität hat und nur die Negation des Guten ist. Die Scheidung der *σοφία* in eine positive und negative Seite ist der letzte Versuch, die *σωφροσύνη* aus der eisernen Umklammerung der *σοφία* zu schwacher Selbständigkeit loszulösen. Aber die Aufhebung der Besonderheit der *σωφροσύνη* ist gerade das echt Sokratische. Die *σωφροσύνη* ist die Tugend des Verhältnisses der psychischen Functionen. Weil aber Sokrates nur die Denkfunction in der Seele wirksam sein lässt, gibt es für ihn kein Verhältniss psychischer Functionen. Das Tugendprincip der *ἐγκράτεια* oder *σωφροσύνη* ist eben von Grund aus verschieden von demjenigen der *σοφία*, und die beiden stets wiederholten Versuche sie zu vereinigen müssen fehlschlagen. Der erste Versuch knüpft mehr an Mem. III, 9 und die *σωφροσύνη*, der zweite an I, 5. IV, 5 und die *ἐγκράτεια* an. Jener geht davon aus, dass die Einheit der *σοφία* und der *σωφροσύνη* einen Bund auf gleichen Rechten darstelle. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Die *σωφροσύνη* wird — von Aristoteles nicht zu reden — selbst nach Xenophon (*πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι*) auf die *σοφία* zurückgeführt, ohne dass dies auch umgekehrt geschieht. *σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν* bedeutet kein Gegenseitigkeitsverhältniss, sondern die Aufhebung einer besonderen *σωφροσύνη*. Zeller sagt: „Ein Philosoph, dem das Wissen für das Höchste gilt, muss natürlich vor allem darauf ausgehen, dass der denkende Geist sich durch keine sinnlichen Bedürfnisse und Begierden gestört mit voller Freiheit der Erforschung der Wahrheit hingebe." Das Wissen ist dem Sokrates wohl das Höchste, aber es ist ihm auch das Stärkste, und der Satz: *οὐδὲν ἰσχυρότερον ἐπιστήμης*, der doch nicht als Mahnung, sondern als Dogma gesprochen ist, verträgt sich schlecht mit der Furcht vor den störenden Begierden. Da er nicht den tautologischen Sinn haben kann: wenn die Begierden nicht stärker sind, ist die Erkenntniss das Stärkste, bedeutet er doch gerade die Aufhebung störender Mächte neben dem denkenden Geist. Für Plato, der nach Aristoteles erst das *πάθος* principiell eingeführt, ist die Stärke des Wissens durchaus nicht eine Thatsache, eine eiserne Nothwendigkeit, sondern nach den Leges

ein Soll, an einem goldenen Faden hängend. Neben das xenophontische Citat, dass die Herrschaft der Begierde die Erkenntniss des Guten und Nützlichen aufhebe (Zeller 163, 2), lässt sich das „aristotelische" setzen, dass Sokrates neben der Erkenntniss die Möglichkeit des *ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους* (M. M. 1200 b) oder des *ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν* (Nic. 1144 b) nicht beachtet oder geleugnet habe. Neben der xenophontischen Darstellung von der „Sklaverei" des Unmässigen (Zeller 163, 164, 2), die nach IV, 5, 3 hindert *τὰ βέλτιστα πράττειν* und nach § 6 (ib.) sogar die *τῶν ἀγαθῶν τε καὶ τῶν κακῶν* Kundigen befallen kann, lässt sich Aristoteles citiren: dass der Gedanke einer sklavischen Abhängigkeit des Wissenden von irgend einer psychischen Macht für Sokrates unerträglich gewesen sei, dass *οὐδένα ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον*, dass alles Fehlen nur aus der *ἄγνοια* hervorgehe (Nic. 1145 b). Zu dem xenophontischen Citat, dass die *ἀκρασία* die Weisheit hemmt und die Menschen in's Gegentheil stürzt (Zeller 163, 2), vergleiche man die „aristotelischen" Sätze, dass nach Sokrates *οὐδὲν ἰσχυρότερον ἐπιστήμης* sei und er *ἀνῄρει ὅλως καὶ οὐκ ἔφη ἀκρασίαν εἶναι* (M. M. 1200 b. Nic. 1145 b). So zeigt sich, dass „Aristoteles" bei Sokrates genau dasjenige vermisst, was Xenophon ihm gibt. Und er konnte es geben, wenn auch ohne theoretische Fassung. Denn das sokratische Princip widerspricht hier nach Aristoteles der gemeinen Erfahrung (*ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς* Nic. 1145 b). Um die in den Memorabilien (I, 5 und IV, 5) gegebene Auffassung über das Verhältniss der Weisheit zur *ἀκρασία* zu entdecken, dazu brauchte kein Sokrates zu erstehen, denn sie entspricht genau der im Protagoras von Sokrates abgewiesenen, der grossen Menge zugeschriebenen Auffassung. Dass die *ἀκρατεῖς* Mem. III, 9, 4 *ἄσοφοι* genannt werden und das *ἡδονῆς ἥττω εἶναι* Prot. 357 E *ἀμαθία ἡ μεγίστη* (Zeller 162, 2 f.) soll wohl auch für Zeller nicht bedeuten, dass beide bloss so genannt oder etwa dazu gerechnet werden, sondern, dass jene eben *ἄσοφοι* sind und nicht besonders noch *ἀκρατεῖς* und dass dieses kein *ἡδονῆς ἥττω εἶναι*, sondern eine *ἀμαθία* ist. Zeller gibt ja 144, 2 zu, dass Sokrates die Möglichkeit eines Handelns wider besseres Wissen leugne. Wie verträgt sich aber das mit Mem. IV, 5, 6? Weiter findet Zeller es nicht nothwendig, dass Sokrates sich die Frage nach dem Verhältniss der Mässigkeit zur Wissenstugend ausdrücklich vorgelegt habe (162 f., 2). Aber er muss sie sich doch ausdrücklich vorgelegt haben, wenn er die *σωφροσύνη*, die in III, 9 wie

in IV, 5 mit der ἐγκράτεια synonym gebraucht wird, nicht von der σοφία trennte und die ἀκρασία, nach Xenophon III, 9 und IV, 5 das Gegentheil der σωφροσύνη und der ἐγκράτεια, leugnete. „Auch der strengste Systematiker," sagt endlich Zeller (ib.), „wird in einer moralischen Ermahnung, wie wir sie Mem. I, 5 haben, das eine und andere sagen, das er nicht wissenschaftlich formulirt und in sein System eingereiht hat, wenn es nur seinen sonstigen Ueberzeugungen nicht widerspricht." Aber widerspricht es ihnen nicht auf's Entschiedenste? I, 5 schwelgt in der Ausmalung der Schrecken der ἀκρασία, deren Möglichkeit der aristotelische Sokrates energisch genug leugnet.

Der zweite Versuch, das Tugendprincip der Mässigkeit mit dem Tugendprincip des Wissens zu vereinigen, besteht darin, dass man den λόγος nicht als das einzige, sondern als das hegemonische Princip der Seele setzt. Tugend ist Wissen bedeutet hiernach: Tugend ist Herrschaft des Wissens. In dieser Fassung lebt das sokratische Princip heute in den Köpfen aller Popularhistoriker, aller philosophischen Dilettanten und aller jener seichten Schwärmer, denen Sokrates nach Zeller's Ausspruch „den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgibt". Aber auch ernste Forscher sind in diesen Irrthum verfallen[1]), vor welchem ein Blick auf Aristoteles uns schützen kann. Worüber sollte das Tugendwissen seine „Herrschaft" ausüben? Etwa über das ἄλογον μέρος ψυχῆς, das Sokrates nach „Aristoteles" noch nicht principiell erfasst hat? Tugend als Herrschaft des Wissens ist entweder ein Zustand der Seele gemäss dem

[1]) Alberti, Sokrates 106: „Tugend ist Wissen bezeichnet die Herrschaft der Erkenntniss innerhalb eines Organismus bestimmter Kräfte." Krohn spricht S. 65. 77 von dem Geist, der sich bei Sokrates „aus der Dienstbarkeit der niederen Seelenkräfte" zur „Herrschaft über Trägheit und Begierde" erhebt. Heinze, Ueber d. Eudämonismus i. d. griech. Ph. Abh. d. kgl. sächs. G. d. W. 1883 S. 756, betont die von Sokrates „gelehrte Herrschaft des Intellects über die Triebe". Aber auch Zeller's Ausspruch gehört hierher: „Die leitende Idee seiner Moral ist — die geistige Freiheit des Menschen" S. 164. Namentlich Strümpell behauptet die rein ideale normative Bedeutung des Satzes von der Macht des Wissens (a. a. O. S. 168 f.). Am meisten verkannt ist das sokratische Princip bei v. Lasaulx, Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, 1857: „Wohl kannte er den thatsächlichen Widerspruch zwischen dem Wissen und Wollen in uns; aber er wollte — den Willen ganz der Erkenntniss unterthan machen und also durch Einigung des vernünftigen Denkens und des sittlichen Wollens die ursprüngliche Harmonie ihrer Seelenkräfte den Menschen wiedergewinnen helfen." S. 47.

Wissen, dem *λόγος*, wobei die theilhabende Wirklichkeit des *λόγος* in der Seele nicht ausgesprochen ist, oder unter bestimmender Antheilnahme des Wissens oder *λόγος*. Beide Auffassungen bezeichnet Aristoteles ausdrücklich als nachsokratisch. Sokrates fasste die Tugend gewissermaassen bloss als *λόγος*. Die nach ihm kamen, fassten sie richtiger als eine *ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Noch richtiger bestimmt sie Aristoteles selbst erst als eine *ἕξις μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου* Eth. Nic. VI, 13. 1144b[17].

Die meisten Forscher haben das Verhältniss der *σωφροσύνη* zur *ἐγκράτεια* gänzlich im Unklaren gelassen. Sie konnten nicht anders, weil sonst ein unerträglicher Widerspruch sichtbar geworden wäre. Schlugen sie die *σωφροσύνη* zur *ἐγκράτεια* als besondere Vorbedingung der Tugend, so widersprachen sie Mem. III, 9, wo die *σωφροσύνη* von der Weisheit untrennbar genannt wird. Schlugen sie aber gemäss III, 9 die *ἐγκράτεια* mit der *σωφροσύνη* zur *σοφία*, so widersprachen sie Mem. I, 5 (vgl. IV, 5), wo die *ἐγκράτεια* als Grundbedingung der übrigen Tugend vorangestellt wird. Trennten sie endlich die *σωφροσύνη* und die *ἐγκράτεια* gänzlich, so widersprachen sie sowohl III, 9 wie I, 5 resp. IV, 5, wo beide Tugenden stets synonym gesetzt sind. Und es ist auch gar nicht zu verstehen, wie beide sich in ihrem Inhalt trennen lassen. Soviel ich sehe, haben hier nur zwei Forscher die Differenz der *ἐγκράτεια* und der Wissenstugend erkannt und sich mit einer bemerkenswerthen Klarheit geäussert, ohne aber dem Widerspruch mit der Tradition entgehen zu können. Ziegler[1]) hat die Selbständigkeit der *ἐγκράτεια* dadurch zu retten gesucht, dass er die Einheit der Tugenden im Wissen als sokratische Lehre leugnet. Für die Einheit der Tugenden überhaupt — so weit ist Ziegler gegen Andere im Recht — gibt es kein ausdrückliches sokratisches Zeugniss, wohl aber für die Einheit der Tugenden im Wissen, für die Allgiltigkeit des Wissens als Tugendprincips, und dass die *ἐγκράτεια* kein Wissen sei, widerspricht sowohl Xenophon III, 9, 5 *πᾶσα ἀρετὴ σοφία* wie Aristoteles (*ἀρετὰς ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας* Eth. Nic. 1144b). So berechtigt Ziegler's Zweifel dagegen ist, dass Sokrates die *ἐγκράτεια* in der Weise auf das Wissen zurückgeführt habe, wie es Zeller ihm an die Hand gibt, so widerstreitet doch die Trennung der *ἐγκράτεια* vom Wissen der An-

---

[1]) a. a. O. S. 62.

gabe Xenophon's, dass Sokrates die σοφία und σωφροσύνη nicht getrennt habe III, 9, 4, wobei in den folgenden Sätzen die σώφρονες und ἐγκρατεῖς als ungetrennt von den σοφοί identisch gebraucht werden. Auch die Leugnung der Akrasie (des Gegentheils der ἐγκράτεια), überhaupt einer anderen Quelle des Unrechtthuns als der Unwissenheit zeigt ja, dass Sokrates die ἐγκράτεια auf das Wissen zurückführte. Dagegen ist Z. zuzugeben, dass in den Capiteln der Mem., in denen am meisten die ἐγκράτεια dominirt (I, 5. II, 1. IV, 5), von einer Zurückführung derselben auf das Wissen keine Rede ist.

Ferner hat Krohn[1]), der richtig erkannt und nachgewiesen, dass die Aufstellung der ἐγκράτεια als Grundlage der Tugend der sokratischen Lehre durchaus zuwiderlaufe, die ἐγκράτεια nur als eine specialisirte σωφροσύνη aufgefasst und sich desshalb genöthigt gesehen, Mem. I, 5. II, 1 und IV, 5 für unecht zu erklären. Aber weil er die σωφροσύνη der σοφία nicht einverleibt, sondern sozusagen nur parallel angegliedert hat, widerspricht er auch seinem sichersten Zeugniss in III, 9. Die Lösung ist einfach. Mem. III, 9 und die aristotelischen Notizen, mit denen der Protagoras übereinstimmt, geben die echt sokratische Anschauung, Mem. I, 5. II, 1 und IV, 5 die xenophontische.

Eine eigenartige Auffassung des sokratischen Princips gibt Wildauer[2]), indem er das Wissen nicht als die einzig wirksame, auch nicht als die bloss ideal hegemonische, sondern als die determinirende Kraft in der Seele hinstellt. Er statuirt bei Sokrates neben der theoretischen Function, dem Denken resp. Vorstellen einen „Grundwillen“; derselbe gehe auf das Object alles Begehrens, das höchste Gut, das ist die Eudämonie; nur die allgemeine Richtung des Begehrens auf die Eudämonie stamme vom Grundwillen, alle Besonderung des Begehrens, die Angabe der Mittel zur Eudämonie geschehe durch das Denken oder Vorstellen, welches aber stets den Grundwillen als determinirte Kraft unter sich habe. Alle drei Bestimmungen Wild.'s sind aber der ethischen Psychologie des Sokrates willkürlich angedichtet. Allerdings hat Sokrates nirgends den Willen ausdrücklich geleugnet und mit dem Denken verschmolzen. Aber noch weniger hat er, wie Wild. selbst zugibt, ihn principiell herausgearbeitet.

---

[1]) a. a. O. S. 75. 99. 101 f. 107. 109. 111. 114.

[2]) a. a. O. S. 9—39. Doch berührt sich die Auffassung Wildauer's vielfach mit der Darstellung Strümpell's.

Die Einheit auch der Willensfunction mit dem Denken ist die oberste und desshalb stillschweigende, selbst im Protagoras unausgesprochene Voraussetzung der sokratischen Ethik, zum Mindesten aber ist sie eine Anschauung, die in convergirender Richtung steht zu der sonstigen einseitig logistischen Lehre des Sokrates, während die dazu contrastirende Lehre vom Grundwillen einer besonderen Betonung bedurft hätte. W. gesteht selbst zu, dass die meisten Zeugnisse überhaupt nicht eines vom Denken verschiedenen Willens Erwähnung thun, und er beruft sich ausser auf die pathologische Freiheitslehre der Memorabilien wesentlich nur auf den platonischen Gorgias (S. 24 ff.), dessen Zeugniss natürlich so wenig Verbindlichkeit hat wie einmal das des platonischen Menon. Allerdings scheint der Satz des Gorgias 466 E.: die Ungerechten thun nicht, was sie wollen, sondern was ihnen gut dünkt, die W.'sche Vorstellung von einem nur auf die Glückseligkeit resp. das absolute Gut gehenden Grundwillen zu bestätigen. Aber das folgende Capitel des Dialogs zeigt, dass hier mit Wille und Gutdünken nicht Grundtrieb und Vorstellen unterschieden werden, sondern im gewöhnlichen Sinne das Wollen des Zwecks und das Begehren der Mittel. Denn es heisst zur Erläuterung: die Kranken nehmen die Arznei, aber sie wollen die Gesundheit. Die Seefahrer wollen nicht die Schiffahrt, sondern den Reichthum. Und Gesundheit und Reichthum sind doch recht besondere Begehrungen und werden vom absoluten Gut ausdrücklich ferngehalten.

Dass der Grundwille auf das höchste Gut, das ist die Eudämonie gehe, sollen xenophontische und platonische Citate bezeugen. Aber der Augenschein zeigt, und die gesammte neuere Forschung hat es besonders nach den Nachweisen von Dissen, Brandis und Ribbing anerkannt, dass die Eudämonie der Memorabilien und das höchste Gut der platonischen Dialoge grundverschiedene Dinge sind[1]).

Drittens aber ist nicht abzusehen, warum der Wille nur das allgemeine Object alles Begehrens bestimmen soll und nicht auch einzelne Begehrungen, die ja nach Wild.'s Eingeständniss bei Xenophon oft genug wie blosse Willensausflüsse ohne Angabe eines intelligiblen Moments erscheinen. Soll aber dasjenige directes Object des Willens sein, das als allgemeines, gewissermaassen naturgemässes Object menschlichen Begehrens anerkannt ist, so muss W. zum Mindesten

[1]) Vgl. die späteren Ausführungen.

noch die einzelnen Tugenden hinzunehmen; denn der „aristotelische“ Sokrates behauptet: Niemand will die Ungerechtigkeit, die Feigheit etc. M. M. I, 9. 1187a[8]. Allerdings, der xenophontische Sokrates, der den Aristipp, und der platonische Sokrates, der den Kallikles widerlegen muss, beide werden die Allgemeingiltigkeit des Tugendwillens nicht behaupten können. Endlich muss man fragen, warum Sokrates die Tugend Wissen und nicht Befriedigung des Grundwillens genannt hat. Mag aber W. den Willen auch gänzlich vom Denken abhängig machen, sobald er ihn in seiner Existenz principiell absondert vom Denken, wird in der zweitheiligen Seele die Tugend nicht ein blosser *λόγος*, sondern eine *ἕξις μετά* oder *κατά* — und beides ist nach Aristoteles nachsokratisch.

Zu dem *ἄλογον μέρος ψυχῆς*, das der Sokrates der neueren Forschung wohl beachtet, der Sokrates des „Aristoteles“ aber gar nicht principiell anerkennt, gehören auch die Uebung, Gewöhnung, Naturbegabung und ähnliche psychische Elemente, die indessen, weil sie weniger zur actuellen Function als zu den Bedingungen der Tugend gehören, besser im nächsten Theil besprochen werden.

Innerhalb der theoretischen Function, um diesen glücklichen Ausdruck Wildauer's zu gebrauchen, ist noch eine Scheidung denkbar zwischen dem Vorstellen oder Meinen und dem Denken oder Erkennen. Auch hier mag es vorläufig als These aufgestellt werden, für die der Beweis an geeigneterer Stelle erbracht werden soll, dass Sokrates eine selbständige Function des Meinens — im Gegensatz zum Meinen als blosser Negation des Wissens — nicht anerkennt und ihm also die *ὀρθὴ δόξα* mit der *ἐπιστήμη* zusammenfällt.

b. Das Princip der Tugend.

α. Das Seinsprincip der Tugend.

Im Brennpunkt der vorigen Betrachtung stand der „aristotelische“ Satz: *ἀναιρεῖ τὸ ἄλογον μέρος ψυχῆς*. Dieser Satz ist eine blosse Folgerung des Berichterstatters, eine historische Fiction, sofern er bedeutet: Sokrates leugnete das *ἄλογον μέρος ψυχῆς*. Er ist aber eine geschichtliche Thatsache, sofern er besagt: Sokrates hat das *ἄλογον μέρος ψυχῆς* nicht beachtet; er philosophirte so, als ob er dasselbe leugnete. Er hat es nicht ge-

leugnet. Denn wenn er es so principiell erfasst hätte, um es leugnen zu können, hätte er es wahrscheinlich nicht geleugnet. Aber er steht unbewusst unter dem Banne einer Einseitigkeit, die das *ἄλογον μέρος ψυχῆς* nicht als actuelle Existenz anerkennt. Alle seine wirklichen Aussagen, die Erklärung der Tugend, der Tapferkeit als Wissen, des Schlechthandelns als Unwissenheit, die Postulirung des Wissens als der höchsten Machtstufe, die Leugnung der Willensfreiheit, der *ἀκρασία* und die Begründungen hierfür, alles dies ist nur erklärbar, ist herausgedacht aus einer blossen Anerkennung des Rationalen und einer gänzlichen Nichtachtung des Irrationalen. Was er ausdrücklich leugnet, ist nicht das *ἄλογον μέρος ψυχῆς*, aber es sind die Ausflüsse desselben (Willensfreiheit, *ἀκρασία* etc.). Was er ausdrücklich gibt, sind die Consequenzen einer unbewussten Leugnung des *ἄλογον* in der Seele. Kein Anzeichen einer principiellen Beachtung desselben liess sich aus den von „Aristoteles" gegebenen sokratischen Aeusserungen entnehmen. Das rationale Element hat so in der sokratischen Tugenderklärung die Actualität der übrigen psychischen Functionen in sich aufgesogen. Aber die Tugend ist ja nicht nur als Function, als actueller Process zu betrachten: sie hat ihre festen Relationen nach verschiedenen Seiten hin, ihre allgemein psychischen, ihre theoretischen und praktischen, ihre genetischen und normativen Principien, und es ist zu fragen, ob auch hier der monistische Rationalismus zum vollendeten Durchbruch kommt.

Zunächst hat Sokrates wirklich die Tugend nicht nur in ihrem functionellen Inhalt, in ihrem Verhältniss zu den übrigen Seelenreichen, sondern auch in ihrer Form als Tugend, in ihrem Verhältniss zur Seele selbst rationalisirt. Nicht nur der Tugendact, auch das Tugendsein ist rational. So jugendlich heiss setzt Sokrates das rationale Princip in die Welt, dass darunter sogar die allgemeinste seelische Unterlage der Tugendexistenz zerschmilzt. Das Denken ist ihm so substantiell, dass er es nicht einmal als Qualität der Seele besonders betont, dass es ihm gleichsam als mächtig freie Existenz in der Luft schwebt. Er lässt das Psychologische hinter dem Rationalen nicht einmal so weit aufkommen, dass er die Denktugend als anhaftend, als Eigenschaft oder Seelenkraft besonders anerkennt. Wie das Empfinden und Wollen, führt er auch das psychische Sein auf das Denken zurück, und die Tugend ist ihm nicht Trefflichkeit des Menschen, sondern Trefflichkeit des Denkens.

Nicht *φρόνησις* oder *σοφία*, Vernunft oder Weisheit nennt er die Tugend, sondern *ἐπιστήμη*, Wissen. Mit seiner Forschung blieb zwar Sokrates im menschlichen Kreise stehen, aber innerhalb dieses Kreises schien ihm das Denken so einzig und allumfassend, dass er nicht einmal ein Wo? für dasselbe angab, es nicht einmal zur menschlichen Seele in Relation stellte. In der Welt seiner Forschung war das Wissen das Absolute und es gehorchte keiner Kategorie. Aristoteles sagt, dass erst die Nachsokratiker die Tugend als eine *ἕξις* betrachteten (Eth. Nic. 1144 b [22]), und eine andere Stelle tadelt den Sokrates, dass er die Tugend in die *ἐπιστήμη* und nicht in die *φρόνησις* setze, welche die Geistigkeit in anderer Form, wohl als *ἕξις*, repräsentire (Eth. Eud. 1246 b [35]) [1]). Krohn protestirt (S. 158) mit Unrecht gegen Zeller's Bemerkung (123), dass Xenophon „statt des genaueren Satzes, dass alle Tugend Wissen sei, den minder genauen: alle Tugend sei Weisheit" gesetzt habe. Allerdings ist der xenophontische Satz nicht eigentlich falsch, aber er ist gewissermaassen nicht abschliessend. Sokrates wird ihn wirklich ausgesprochen haben, aber das Charakteristische seiner Auffassung liegt darin, dass er das Moment der Eigenschaft gänzlich aufhebt und also die Weisheit auf das Wissen zurückführt, wie dies ja Xenophon IV, 6, 7 — ganz in unserem Sinne — ausdrücklich berichtet. Dagegen widerspricht Krohn's Behauptung, dass Sokrates die Tugend nicht in die *ἐπιστήμη*, sondern nur in die *σοφία* gesetzt habe, sowohl den aristotelischen Zeugnissen wie den platonischen und den xenophontischen in IV, 6, die zudem noch sämmtlich ihre Bestätigung finden in der übereinstimmenden Betonung des Wissens bei den übrigen Sokratikern.

Wenn so mit dem Wissen auch das psychische Sein schon mitgegeben ist, so ist zu fragen, worauf denn jenes absolute, selbstherrliche Wissen eigentlich geht. Ist es ein Wissen vom Sein, so sinkt der Rationalismus in sich zusammen; denn nicht mehr das Denken hat dann das Primat in der Welt, sondern jenes Sein ist Princip, welches eben das Object des Wissens ist. Aber der sokratische Rationalismus bleibt consequent. Nicht auf das wirkliche, objective Sein, sei es im physischen oder ontologischen Sinne, geht das Wissen, sondern auf das Sein im Denken, d. h. den Begriff. So tritt das Denken nicht

---

1) Der Text der Stelle ist zwar am Schluss corrumpirt, aber jede Conjectur müsste den obigen Sinn ergeben.

aus der eigenen Sphäre heraus und findet in sich selbst seine Krönung zum Princip. Dem Rationalisten ist der Begriff das Höchste in der Welt und dem Sokrates war er das Höchste in seiner Welt, im menschlichen Geistesleben. Der Begriff erst begründet alles Wissen und dieses Begriffswissen zieht das Sein nach sich. Wer den Begriff der Tugend hat, der hat die Tugend. Der Begriff ist das allerrealste, er bedarf keines Princips über sich und keines Existenzgrundes unter sich, keines Motivs, keiner Genesis, überhaupt keiner Relation zur Wirklichkeit. Hieraus ergeben sich mehrere Consequenzen. Schon indem mit dem Wissen auch das psychische Sein zusammenfällt, scheidet die Tugend sich nicht von der ethischen Wissenschaft. Ich kenne die ethischen Lehren — daraus schliesst Sokrates nicht etwa: ich bin Ethiker, sondern: ich bin tugendhaft. Der Schluss von der Ethik zur Tugend ist ihm so einfach wie der Schluss von der Medicin zum Arztsein. Das Wissen ist eben als Tugend wie als Ethik betrachtet nur Begriffswissen. Als Tugend ist das Wissen nicht etwa Methode für die Wirklichkeit: Klugheit oder Erfahrung, und als Ethik ist das Wissen nicht etwa Kenntniss der Bedingungen: Psychologie, Pädagogik; nach beiden Seiten hin ist das Wissen nicht ein Wissen des Wie? und Warum?, sondern des Was?, des *τί ἐστι*. Der Begriff bedarf weder eines Beweises, noch einer psychischen Verwirklichung, sondern nur einer Erkenntniss. Die menschliche Seele ist in ihrem Wesen nichts als Denken und ihr Ziel, ihre Vollkommenheit, ihre Tugend ist die Begrifflichkeit des Denkens. Aller Seeleninhalt, der nicht Begriff ist, ist nur Vorstufe zum Begriff, noch nicht Begriff, hegelisch gesprochen: Begriff in seinem Anderssein, Begriffsmangel, *ἄγνοια*. Der Begriff ist der Seele Motiv, Mittel und Zweck. Mit der Erkenntniss des Begriffs ist sowohl die Erkenntniss aller Relationen seines Gegenstandes wie seine Verwirklichung schon mitgegeben. Es handelt sich sozusagen gar nicht um ein Wirken, sondern um ein Definiren, gar nicht um die Existenz, sondern um die Essenz, gar nicht um die Praxis, sondern um die Theorie; denn die Definition zieht die Verwirklichung, die Essenz die Existenz, die Theorie die Praxis unmittelbar nach sich, schliesst sie gewissermaassen schon in sich ein. Es war des Sokrates gewaltige That, dass er das Leben vergeistigt, die Praxis zur Theorie hinaufgeführt hat. Aber oben angelangt hat er die Leiter weggezogen, die zur Wirklichkeit hinabführt. Er hatte — der erste Pfadfinder — den Weg

hinauf, aber nicht hinab gefunden und meinte die ganze Wirklichkeit mit sich nachgezogen zu haben oder von oben gewissermaassen naturgesetzlich beherrschen zu können. Er ahnte nichts von einem möglichen Widerstreit zwischen Theorie und Praxis, nichts von einer nöthigen Complication beider Sphären durch die Kategorien der Relation. Er verstand es noch nicht, die Theorie in die Wirklichkeit wieder eingehen zu lassen, sie ihr geschmeidig einzufügen und in causaler oder finaler methodischer Behandlung dienstbar zu machen. Es ist gar nicht nöthig für ihn, auf das Sondersein der Existenz neben der Essenz Rücksicht zu nehmen und noch besonders zu beachten, wie ich ein Ding in seiner Existenz erkläre, beweise und durch Handlung wirklich mache; es genügt, dass ich es begreife d. h. begrifflich fasse; denn mit seinem Begriff beherrsche ich es in der Totalität seines Seins. Sucht nur Leben und Thun in die Sprache des Denkens, in das begriffliche Sein zu übertragen, rief Sokrates den Zeitgenossen zu, — und ihr seid Tugendhelden, ideale Staatsmänner, Gelehrte und Künstler. Sucht die Welt nur zu begreifen und ihr könnt sie beherrschen. Der Begriff ist das einzige Princip der Wirklichkeit, die eiserne Faust, die alle Bedingungen der Wirklichkeit in sich hält und diese unweigerlich nach sich zieht; der Begriff ist schon in der Vollendung Erkenntniss, Tugend und Schicksal. Das *τί ἐστι* ist also das einzige Princip der Erkenntniss wie der Lebensbeherrschung. Wenn so nach der Anschauung des Sokrates eine Eigenschaft, ein Ziel, eine Kunst, die ich begriffen, mir damit bereits in der Wirklichkeit oder Verwirklichung zu eigen gegeben ist und es also vom Begriff zu Besitz und Erfüllung gar keiner besonderen Causalität mehr bedarf, so heisst das vom kritischen Standpunkt: die Wirklichkeit ist grundlos. Der ontologische Gottesbeweis hat wenigstens für sich, dass er nur bei der höchsten Essenz, weil sie die höchste ist, die Existenz der Essenz als Attribut anheftet. Aber Sokrates wendet den Grundsatz, dass die Essenz die Existenz unmittelbar nach sich ziehe, im Allgemeinen an und steht desshalb dem Einwand, dass er die Existenz grundlos mache, weit hülfloser gegenüber. Er ahnt eben noch gar nichts von der andersgearteten, der Theorie oft feindlichen Wirklichkeit, von einer besonders zu behandelnden Praxis, die nicht Theorie sein will.

Setzen wir jetzt die entsprechenden Stellen der Ethiken hin. Magn. Mor. I, 1. 1183 b 8: „Auch Sokrates hatte Unrecht, die Tugenden zu Erkenntnissen zu machen. J e n e r w a r n ä m l i c h

der Ansicht, dass nichts grundlos bestehe; dadurch, dass aber die Tugenden Erkenntnisse sein sollten, begegnete es ihm, dass die Tugenden grundlos wurden. Inwiefern? Weil es bei den Wissenschaften zutrifft, dass man zugleich weiss, worin die Erkenntniss besteht und kundig ist; denn wenn einer weiss, worin die Arzneikunst besteht, so ist dieser auch zugleich Arzt und das Gleiche gilt bei den anderen Wissenschaften. Aber bei den Tugenden trifft dies nicht zu; denn wenn einer den Begriff der Gerechtigkeit kennt, so ist er nicht etwa sogleich gerecht und ebenso auch bei den anderen."

Οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ᾽ ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς. ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν ᾤετο δεῖν μάτην εἶναι, ἐκ δὲ τοῦ τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας εἶναι συνέβαινεν αὐτῷ τὰς ἀρετὰς μάτην εἶναι· διὰ τί; ὅτι ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει ἅμα εἰδέναι τὴν ἐπιστήμην τί ἐστι καὶ εἶναι ἐπιστήμονα· εἰ γὰρ ἰατρικήν τις οἶδε τί ἐστιν, καὶ ἰατρὸς οὗτος εὐθέως ἐστίν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν. ἀλλ᾽ οὐκ ἐπὶ τῶν ἀρετῶν τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ εἴ τις οἶδε τὴν δικαιοσύνην τί ἐστιν, εὐθέως δίκαιός ἐστιν, ὡς δ᾽ αὔτως κἀπὶ τῶν ἄλλων.

Eth. Eud. I, 5. 1216 b: „Der alte Sokrates glaubte, dass das Endziel die Erkenntniss der Tugend sei, und pflegte desshalb den Begriff der Gerechtigkeit und der Tapferkeit und so jeden ihrer Theile zu erforschen. Er that dies nämlich aus Princip (nicht ohne Grund); denn er hielt alle Tugenden für Erkenntnisse, sodass die Kenntniss der Gerechtigkeit und das Gerechtsein zusammenfiel; denn es fällt zusammen, dass wir die Geometrie und die Baukunst gelernt haben, und dass wir Baumeister und Geometer sind. Desshalb untersuchte er, was die Tugend ist, aber nicht, wie und aus welchen Bedingungen sie entsteht. Das gilt aber für die theoretischen Wissenschaften; denn die Astronomie oder die Naturwissenschaft oder die Geometrie zielt auf nichts anderes, als auf die Erkenntniss und Betrachtung der den Wissenschaften zu Grunde liegenden Objecte. Aber freilich können sie dabei immer noch für viele nothwendige Zwecke uns nützlich sein. Doch bei den praktischen Wissenschaften ist der Endzweck des Wissens und Erkennens ein anderer, wie die Gesundheit bei der

Medicin, die staatliche Ordnung bei der Staatswissenschaft. Werthvoll ist allerdings auch die Erkenntniss eines jeden werthvollen Objects; aber freilich bei der Tugend ist durchaus nicht die Kenntniss ihres Begriffs der höchste Zweck, sondern die Erkenntniss ihrer Bedingungen; denn wir wollen nicht wissen, was Tapferkeit ist, sondern wir wollen tapfer sein, und auch nicht wissen, was Gerechtigkeit ist, sondern gerecht sein, wie auch das Gesundsein wichtiger ist als das Erkennen des Begriffs der Gesundheit und das Wohlbefinden wichtiger als die Begriffserkenntniss des Wohlbefindens.“

Σωκράτης μὲν οὖν ὁ πρεσβύτης ᾤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρία καὶ ἕκαστον τῶν μορίων αὐτῆς. ἐποίει γὰρ ταῦτ' εὐλόγως· ἐπιστήμας γὰρ ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον· ἅμα γὰρ μεμαθήκαμεν τὴν γεωμετρίαν καὶ οἰκοδομίαν καὶ ἐσμὲν οἰκοδόμοι καὶ γεωμέτραι. διόπερ ἐζήτει τί ἐστιν ἀρετή, ἀλλ' οὐ πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων. τοῦτο δὲ ἐπὶ μὲν τῶν ἐπιστημῶν συμβαίνει τῶν θεωρητικῶν· οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστι τῆς ἀστρολογίας οὐδὲ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης οὐδὲ γεωμετρίας πλὴν τὸ γνωρίσαι καὶ θεωρῆσαι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων τῶν ὑποκειμένων ταῖς ἐπιστήμαις· οὐ μὴν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς οὐδὲν κωλύει πρὸς πολλὰ τῶν ἀναγκαίων εἶναι χρησίμους αὐτὰς ἡμῖν. τῶν δὲ ποιητικῶν ἐπιστημῶν ἕτερον τὸ τέλος τῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως, οἷον ὑγίεια μὲν ἰατρικῆς, εὐνομία δὲ ἤ τι τοιοῦθ' ἕτερον τῆς πολιτικῆς. καλὸν μὲν οὖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἕκαστον τῶν καλῶν· οὐ μὴν ἀλλά γε περὶ ἀρετῆς οὐ τὸ εἰδέναι τιμιώτατον τί ἐστιν, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν ἐκ τίνων ἐστίν. οὐ γὰρ εἰδέναι βουλόμεθα τί ἐστιν ἀνδρία, ἀλλ' εἶναι ἀνδρεῖοι, οὐδὲ τί ἐστι δικαιοσύνη, ἀλλ' εἶναι δίκαιοι, καθάπερ καὶ ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστι τὸ ὑγιαίνειν καὶ εὖ ἔχειν τὴν ἕξιν μᾶλλον ἢ γινώσκειν τί ἐστι τὸ εὖ ἔχειν.

Hier haben wir alles Gesagte in grösster Deutlichkeit: die Identität von Begriff und Eigenschaft oder Besitz und die völlige Indifferenz, Ursachlosigkeit (*μάτην*) der Existenz gegenüber der Essenz, der Mangel einer causalen und überhaupt synthetischen Erklärung, das Genügen an der Begrifflichkeit als dem Endziel aller Wissenschaft und dem Princip aller Praxis und die Unfähigkeit, die Besonderheit der Praxis auch nur als Wissenschaft

(*ποιητικῶν ἐπιστημῶν*) zu erkennen. Die Stelle der grossen Ethik geht von dem Begriffswissen als *Tugend* aus und constatirt, dass mit der Identität der Tugend und Wissenschaft die Tugend in ihrer Motivation und Genesis und überhaupt als psychologisch-praktische Wirklichkeit in der Seele gar nicht erklärt sei und, wenn selbst in ihrem Wesen erkannt, doch in ihrer Existenz völlig grundlos dastehe. Wie die medicinische Kenntniss den Arzt mache, so die ethische Kenntniss den Tugendhaften. Als ob nicht in der Tugend noch zum Mindesten ein gewaltiges praktisches Moment steckte! Allerdings weist auch die ärztliche Wissenschaft über sich hinaus auf ein praktisches Ziel: die Gesundheit, und desshalb ist das Beispiel von der Medicin in der eudemischen Stelle von den entlastenden zu den belastenden Beispielen hinübergestellt. Diese Stelle geht von dem Begriffswissen als *Wissenschaft* aus und tadelt die sokratische Forschung (*ἐζήτει*), dass sie am Begriff, an der Erkenntniss des Wesens ihr Genüge finde, gleich der Geometrie und der Naturwissenschaft, als ob die Ethik nicht wie die Politik und Medicin eine praktische Wissenschaft sei, die über die Wesenserkenntniss hinaus auf die praktische Wirklichkeit ziele und die besonderen Bedingungen der Existenz aufsuchen müsse, um auf sie einwirken, sie beherrschen zu können.

Wir haben oben die sokratische Lehre weniger in den Worten des Sokrates als in der Sprache abstracter Principien und negativer Pointirung gegeben. Der Historiker soll übersetzen, aber er soll auch den Unterschied zwischen Text und Uebersetzung hervorheben. Sokrates behauptete zwar nicht abstract die Identität der Begrifflichkeit und des Seins, aber er sagte: wer den Begriff der Arzneikunde hat, ist ein Arzt und wer den Begriff der Tugend hat, ist tugendhaft. Sokrates behauptete zwar nicht ausdrücklich die Einheit der Causalität mit dem Begriff. Aber er fragte eben nur nach dem Begriff (*τί ἐστι*), nicht besonders nach der Causalität (*ἐκ τίνων*). Das berichtet der Text der Ethiken. Sokrates hat natürlich auch nicht ausdrücklich den Begriff als das einzige Princip der Wissenschaft und der Wirklichkeit urgirt, aber er suchte nur nach diesem Princip, und er blieb bei diesem ausschliesslichen Logismus, nicht weil er andere Principien verwarf, sondern weil er sie noch nicht kannte. Es wäre psychologisch grundfalsch, zu meinen, dass jede Lehre ihre negative Selbstbestimmung liefern müsse, dass keine dogmatische Position ohne einen kritischen Seitenblick

in's Leben treten könne, dass, weil eine Einseitigkeit vorhanden ist, sie auch als bewusstes Princip ausgesprochen sein müsse. Aber ebenso falsch ist es, zu meinen, dass, weil eine Einseitigkeit nicht als bewusstes Princip ausgesprochen ist, sie in der Lehre auch nicht vorhanden sei. Am wenigsten gilt dies von einer original sich durchringenden Lehre, die sich nicht im Spiegel einer geschichtlichen Vergangenheit beschauen konnte. Wenn man auch die negative Pointirung abzieht, so bleibt doch in den Angaben der Ethiken das historische Factum stehen: Sokrates suchte das Princip der Wissenschaft und der (von dieser abhängigen) Praxis stets im Begriff, nicht auch in den causalen, existenziellen Principien (*πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων*).

Besonders werthvoll ist hier noch eine andere „aristotelische“ Stelle, die den Gegensatz zwischen der unpraktischen blossen Begriffserkenntniss des Sokrates und der wahrhaft praktischen, causalen oder finalen, überhaupt synthetischen Erkenntniss kennzeichnet: Eth. Eud. III, 1. 1229 a [14]. Die Stelle tadelt die sokratische Definition der Tapferkeit als Wissen des Furchtbaren hier nicht wegen der einseitigen Betonung der Wissensfunction, sondern wegen der blossen Begrifflichkeit der Objectsbestimmung. Sie verlangt für die Tapferkeit die Kenntniss, nicht wie Sokrates sagte, des Furchtbaren, sondern der Hilfsmittel gegen das Furchtbare (*τὸ εἰδέναι, οὐχ ὥσπερ Σωκράτης ἔφη, τὰ δεινὰ, ἀλλὰ τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν*. Aehnlich Eud. III, 1. 1230 a [7]: *οὔτε γὰρ διὰ τὸ εἰδέναι τὰ φοβερὰ θαρροῦσιν οἱ ἐπὶ τοὺς ἱστοὺς ἀναβαίνειν ἐπιστάμενοι, ἀλλ᾽ ὅτι ἴσασι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν*).

Vor Allem gehören natürlich hierher jene bekannten aristotelischen Stellen, welche die Aufstellung der Begriffslehre als das Verdienst des Sokrates preisen [1]). Sie verstärken unsere rationalistische Auffassung der sokratischen Philosophie, sie weisen das Neue der Sokratik, das auch das Ganze der Sokratik war: die Begriffslehre, der Begriff als das Princip aller Theorie wie aller Praxis. Man hat die absolute Hervorhebung der Begriffslehre an der Sokratik bei Aristoteles weniger beachtet, man hat sogar die sokratische Induction im empirischen Sinne missdeutet — auf beides kommen wir später zurück —, aber diese aristotelischen

---

[1]) *Σ. ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν* Met. I, 6. 987 b [1]. *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως: τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* XIII, 4. 1078 b [17]; vgl. XIII, 9. 1086 b [3] und *Περὶ ζῴων μορίων* I, 1. 642 a [28].

Stellen sind wenigstens die einzigen, die man ohne jeglichen Widerspruch hingenommen hat.

Dagegen sind die hier aus den Ethiken citirten Stellen von der Kritik arg mitgenommen worden[1]). Wildauer sagt bei Erwähnung von Eud. 1216 (S. 91), dass man dem Sokrates innerhalb des peripatetischen Kreises „schweres Unrecht gethan, indem man erstlich sich ausschliesslich an die nackte Formel der Gleichstellung von Tugend und Wissen hielt, dagegen aber die (natürlich aus Xenophon geschöpfte) Lehre, nach welcher auch praktische Momente zu diesem Wissen gehören, vollständig übersah, und indem man zweitens der so einseitig hingestellten Intellectualisirung der Tugend die Lehre von der ἕξις und Charakterbildung entgegensetzte, in einer Weise, als ob zu einer solchen bei Sokrates gar kein Ansatz, gar keine Spur vorhanden wäre". Und doch fänden sich die elementaren Grundzüge der Lehre über die Heranbildung des sittlichen Charakters schon in den Memorabilien. Aehnlich wird sich Wild. später (S. 97) „schwer über die Gründe klar, aus denen die sokratische Tugendlehre in der peripatetischen Schule eine solche Entstellung erfahren, wie wir sie in den Ethiken vorfinden. Da wird nicht nur die reine Intellectualität der sokratischen Tugend mit einer so nackten Einseitigkeit hervorgekehrt, als ob sie bloss kaltes, beschauliches Wissen wäre, wie etwa die Geometrie, und nicht auch wirksame, praktische Momente an sich trüge, sondern es wird auch von den Jüngern des Peripatos, sei es aus Unkenntniss der Vorgeschichte, sei es aus stolzem Selbstgenügen an den Leistungen der eigenen Schule, die Sache so dargestellt, als ob Sokrates zufrieden mit dem Begriff der Tugend, über das Werden derselben, das *πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων* gar keine Reflexion angestellt und keine, wenn auch noch so elementaren Gedanken darüber hinterlassen habe. Aus dieser Zeichnung würde man den Mann nicht wiedererkennen, dessen Name den Eingang einer neuen philosophischen Bildungsperiode bezeichnet, dessen grundlegende Geistesthat den Charakter derselben beherrscht. Diese Verdunkelung, welche seine Lehre und Stellung in peripatetischen Schriften erfahren hat —". Noch schlimmer

---

[1]) Wenn Ritter (75 f., 2) behauptet, dass Aristoteles nur mit scheinbarem Grund der sokratischen Tugend das *μάτην γίνεσθαι* vorwerfe, weil diese Tugend in der „transcendentalen Vollendung" bestehe, die das höchste Gut und mit der Wissenschaft eins sei, so schreibt er dem Sokrates die dualistische Weltanschauung des Phaedrus und der Republik zu.

ergeht es den Stellen unter den kräftigen Hammerschlägen der Krohn'schen Kritik. Von Eud. 1230 war bereits oben die Rede. Eud. 1229 erhält das Prädicat: höchst willkürliche Kritik (S. 170). Wenn die M. M. 1183 fanden, dass Sokrates die Tugend, indem er sie für Erkenntniss erklärt, μάτην erstehen lasse, so findet Krohn: der freundliche Hofmeister des alten Weisen vielmehr hat μάτην geredet (S. 172). Eud. 1216: „Was hat Eudemus von diesem grössten Lehrer Griechenlands übrig gelassen? Ein Skelett und selbst so noch verstümmelt, ein Losungswort und auch das noch unvollständig. Der Meister seiner Schule war Sokratiker; der Jünger schafft ein Schattenbild, um es leichten Kaufes zu zerstören. Wie konnte dieser einzige Mann von den Logikern so entseelt, von den Plattköpfen so verzerrt, von den Verleumdern so besudelt werden? Sinkend zog der Volksgeist seinen grössten Charakter mit in den Abgrund“ (S. 169). Die Plattköpfe und Verleumder des Sokrates sollen nicht die sophistischen Anekdotenjäger der Kaiserzeit sein. Im Gegentheil: „sie verrathen eine unvergleichlich richtigere Auffassung seines Wesens und Wirkens“. Vielmehr hat „Niemand schwerer geirrt, als seine unmittelbare Nachbarschaft, der λόγος Σωκρατικός und der Peripatos!“ Das ist allerdings überaus merkwürdig!

Wie soll man die Klagen über die nackte Einseitigkeit des geschilderten Intellectualismus, über das „kalte, beschauliche Wissen“, über die zum Skelett verzerrte und entseelte Lehre widerlegen? Einseitig ist aller Anfang und Sokrates bedeutet den Anfang der Geistesphilosophie; einseitig ist alles Charakteristische und Sokrates ist ein scharf geprägter philosophischer Charakter. Einseitig ist sowohl der Autodidakt wie der radicale Reformer; der, welcher von der Vergangenheit nichts weiss und der, welcher von ihr nichts wissen will — und man streitet ja, was von beiden mehr auf Sokrates zutrifft. Es gibt im Grunde nur zwei Typen menschlicher Grösse: den radicalen und den constructiven Typus, den Beginn und den Höhepunkt einer Entwicklung. Beide sind so fest begründet in ihrem Werth und in ihrer gegenseitigen Stellung wie die Typen des Charakteristischen und des Schönen im Bereiche des Aesthetischen. Der zweite Typus steht um so viel höher als der erste, wie Plato und Aristoteles höher stehen als Sokrates. Will man den Sokrates recht gross machen, redet man so viel von „dem grössten Lehrer Griechenlands“, von dem Manne, „dessen Name den Eingang einer neuen philosophischen Bildungsperiode bezeichnet“ etc., so

mache man den Sokrates recht radical, recht charakteristisch. Da seine Grösse nicht in der umfassenden Weite und Höhe, in der Vielseitigkeit liegt, so muss sie in der Einseitigkeit liegen. Statt dessen bemühen sich die Gegner durch vielfache Annäherung und Beimischung platonischer und aristotelischer Lehren den Sokrates von seiner exponirten Vorkämpferstellung möglichst zurückzudrängen. Sie stiften dadurch doppelten Schaden: sie verkleinern ebenso sehr die charakteristische Grösse des Sokrates wie die classische Grösse des Plato und Aristoteles. Nicht nur citirt Wildauer ohne Auswahl die kritischen (d. h. nicht constructiven) Dialoge des Plato für Sokrates: er findet, dass Sokrates wiederholt Gedanken über das Werden der Tugend vorgetragen habe, „welche in der Akademie und im Peripatos fortwirkten und es als keine blosse pietätvolle Fiction erscheinen lassen, wenn Plato im Staate die Ausführungen über die Entwicklung des sittlichen Charakters seinem Lehrer in den Mund legt“ S. 98 f. „Sokrates würde daher den Ausführungen, die sein Enkelschüler Aristoteles über den Process der Tugendbildung gibt, ohne Zweifel seine volle Zustimmung gegeben haben“ S. 97[1]). Krohn tadelt den „Eudemus“, dass er nach seiner kritischen Bemerkung gegen Sokrates 1229 a 14 — den platonischen Staat nicht gekannt habe (S. 169). „Wie stellt sich nun dieser aristotelische Entwurf (der Nikomachien, die Krohn hauptsächlich wegen der Notizen über Sokrates für stark interpolirt erklärt) zur Sokratik? Wenn ich nicht irre, so, dass Sokrates jedem Worte zugestimmt haben würde“ (S. 161, ähnlich S. 162. 164. 171. 174). Welche schöpferische Rolle bleibt dann — von Aristoteles zu schweigen — der platonischen Ethik? So werden die Gesetze des geschichtlichen Individualismus und des geschichtlichen Fortschritts gänzlich missachtet, — nur um die aristotelischen Stellen der „Entstellung“, „Verdunkelung“ und „Verleumdung“ anklagen zu können. Was in aller Welt kann den Aristoteles oder den Peripatos zu solcher Entstellung veranlasst haben? Will wirklich Jemand ernsten Mundes den aristotelischen Kreis grober Unkenntniss oder missachtender Gehässigkeit gegen Sokrates zeihen? Wir kennen zwei Arten schlechter Quellen: solche, die das Fremde mit Eigenem und

[1]) Vgl. auch Ribbing, Sokrat. Studien I, 86: Aristoteles' Lehre vom Ebenmaass zwischen den Extremen sei nur Ausführung und Anwendung der sokratischen Lehre.

solche, die das Fremde untereinander, Früheres mit Späterem mischen. Beides trifft hier nicht zu. Weder legen die aristotelischen Ethiken ihre eigenen Lehren dem Sokrates unter, denn sie kritisiren ihn ja, noch lässt sich irgend eine frühere oder spätere Lehre ausfindig machen, deren Verwechslung mit der sokratischen zu solcher Kritik Anlass gegeben hätte. Vielmehr, wenn wir nichts besässen, als die „aristotelische" Kritik und auch diese ohne den Namen des Sokrates, würde es sich aus geschichtspsychologischen Gründen ergeben, dass wir darin nur die echte Lehre des Sokrates vor uns haben. Und wenn es noch eine oder wenige Stellen wären! Oder die eine Schrift der anderen widerspräche! Aber die Zweifler müssen zugleich gegen alle Schriften und Stellen kämpfen, denn sie ergeben ein gleichmässiges, in sich abgeschlossenes, durch keinen Widerspruch und keine Dunkelheit getrübtes Bild. Und wenn man sich durch Athetesen und Annahme verschiedener Verfasser für die einzelnen Schriften zu retten sucht: um so lauter ist das Zeugniss, wenn die Lehre in verschiedenen Köpfen so gleichartig dastand. Und wie wunderbar entspricht die geschilderte Lehre der historischen Stellung des Sokrates, kommt sein Verhältniss zur philosophischen Vergangenheit und Zukunft darin zum Ausdruck! Auch der revolutionärste Geist bleibt ein Kind der Vergangenheit, ein Vermittler zwischen Vätern und Enkeln. Es ist schon oben gesagt, und es kommt in der eudemischen Kritik (1216) deutlich genug zum Ausdruck, dass Sokrates die Ethik behandelt, als wäre sie eine descriptive Wissenschaft wie Physik, Astronomie, Geometrie. Er steht auf der Seite der Naturphilosophen als Gegner seiner grossen Schüler und Nachfolger, indem er wie jene nur darauf ausgeht, das W e s e n des Bestehenden zu erkennen. Er hat die alte Weise auf ein neues Gebiet, das Praktische, übertragen, aber die besondere Bedeutung des Praktischen, die normative Tendenz der Wissenschaft ist ihm noch verschlossen. *τί ἐστι* hatten auch die Ionier gefragt, und sie nannten ein physisches Element, die Pythagoreer, und sie nannten die Zahl, die Eleaten, und sie nannten das eine gedachte Sein, und so auch Sokrates, und er nannte den Begriff. Ist das nicht eine natürliche Stufenfolge? Die Naturspeculation mit dem Grundorgan der *αἴσθησις* musste sich auch erst nach der pluralistischen Seite hin ausleben, bevor der Attiker Sokrates, durch die Sophisten und durch sein eigenes Princip zunächst auf das menschliche Gebiet gewiesen, das Denken zum Organ des Lebens machte.

Ist es nicht naturlich, dass dies neue Organ zunächst wieder mit voller monistischer Grundkraft einsetzt? Wer einen grossen Fund gethan, meint, dass sich die Welt in seinem Lichte spiegle. Jede neue Wahrheit erhob sich weit hinaus auf den Schwingen der Phantasie, und erst die nachlebende Kritik hat ihr die Flügel stutzen müssen. Der Entdecker glaubt ein goldenes Indien gefunden zu haben, er schliesst von der Küste auf das Innere und geht auf schrankenlosen Raubbau aus. Und namentlich, wenn der Entdeckungstrieb, die Speculation, überhaupt noch so jung ist wie zur sokratischen Zeit! Und wenn der neu entdeckte Boden von dem bisher Bekannten so gänzlich absticht wie die Geistesphilosophie von der Naturphilosophie! Und wenn der Entdecker selbst so arm an Erfahrung ist wie Sokrates, der von der speculativen Vergangenheit nach den einen wenig, nach den anderen nichts weiss! Aber auch nach dieser Seite, als Gegner des Früheren, nicht bloss als Pfadfinder der Zukunft, ist er zur Einseitigkeit prädestinirt. Die Lehre der Vorsokratiker war einseitiger Physicismus, und sie erweckt als naturgemässe Reaction den einseitigen Logismus. Das Gesetz vom Entsprechen von Stoss und Gegenstoss gilt nicht bloss in der Physik. Wir haben es gelernt, auch das geistige Leben als eine Wellenbewegung aufzufassen, und wissen, dass jederzeit eine Reaction nothwendig und dass sie einseitig ist. Der radicale Materialismus Demokrit's braucht noch gar nicht eingewirkt zu haben. Aber das sophistische Extrem, welches die Seele in *αἴσθησις* und die Moral in *φύσις* auflöste, verlangt ein anderes Extrem, welches die Seele in das Denken und die Moral in den *λόγος* auflöste.

Wie verträgt sich jene Vermittlerrolle zwischen Vergangenheit und Zukunft mit solcher einseitigen Reaction? Der Kundige weiss es, dass beide Momente sich nicht gegenseitig aufheben oder auch nur abschwächen, sondern nebeneinander in verschiedener Hinsicht wirksam sind. Auch Stoss und Gegenstoss sind in der Richtung verschieden und gleich in der Richtungslage. Wir wissen aus der Aesthetik, dass der Trieb nach Symmetrie und der Trieb nach Mannigfaltigkeit von Anfang an friedlich zusammenwirken, aus der Erfahrung, dass derselbe Mensch zugleich hier von der Gewohnheit gehalten, dort vom Ueberdruss nach Neuem gedrängt wird; wir wissen aus der Psychologie, dass das Gesetz der geistigen, also auch der historischen Association, ebenso sehr befriedigt wird durch den Contrast wie durch die Aehnlichkeit. So denke man sich bei Sokrates, dass sein Princip formal

am Alten hängt, material das Neue übertreibt. Er fragt nach dem τί ἐστι mit jener gewissermaassen astrologischen Naivetät der Aelteren, die da meint, es käme nur darauf an und sei so leicht, ein Etwas durch ein anderes Etwas darzustellen. Die Speculation hatte sich bei den Vorsokratikern an der Realität satt gesehen und warf sich bei Sokrates ganz auf die Idealität. Er nahm die Idealität einfach für die Realität und sah noch gar nicht, dass die Idealität nothwendig eine Realität unter sich haben muss. Aller Dualismus zwischen Idealem und Realem ist platonisch. Als sich das Sein im rein Physischen nicht mehr halten konnte, trug man es in's rein Logische hinüber. Das liegt weit näher, als Logisches und Physisches zu vermitteln und übereinander zu bauen. Die ältesten Eroberer tödteten die Besiegten und setzten sich an ihre Stelle; die späteren waren klüger und machten sie zu ihren Sclaven.

Die geistigen Individualitäten des Sokrates, seiner Schüler und Enkelschüler gewinnen nur durch solche Auffassung. Plastischer, grössere Selbständigkeit verrathend treten die Züge der Einzelnen hervor und lösen sich aus dem verschwommenen Familientypus. Aber vielleicht hat, was die sokratische Geistesindividualität an innerer Bestimmtheit und Consequenz gewonnen, der sokratische Charakter an Idealität verloren. War Sokrates wirklich jener glühende Prophet der Sittlichkeit, jener Schwelger im Guten und Grossen, jener grosse Meister der Charakterbildung und Erzieher zur Pflicht, jener gewaltige Kämpfer für eine politische Reformation, der auf den Gassen Umkehr zum Guten und Hass gegen das Schlechte predigte, jener „Seher im Heiligenschein der Ideale", kurz — so wie ihn Krohn's Künstlerphantasie malt[1]) und wie er mehr oder minder auch den meisten anderen

---

[1]) „Mit ausgesprochener Tendenz zur Praxis und Unterweisung, ein gebietender Herrscher über die grellsten Nüancen geistiger Organisation, im Kampf für Recht und Wahrheit unverzagt, so ganz ein Held in allem Guten, dem Volk ein Lehrer in des Wortes höchstem Sinn" (S. 23) „tritt er auf Markt und Strasse, wird Lehrer und Apostel einer nicht begriffenen Wahrheit" (26). „So hatte er selbst den Preis eines arbeitsvollen Lebens darangegeben und zog, angethan mit dem Königsscepter der Bedürfnisslosen, unter das Volk, tauben Ohren die Botschaft von der ersten Pflicht der Menschen bringend. — Vom offenen Schauplatz patriotischer Wirksamkeit rissen ihn die Henker —" (31), „erscheint er im Bilde eines grossen Lehrers, dem das Pathos einer fördernden Wirksamkeit die streitigen Fragen der Systeme übertönt", „lehrende Praxis" (33), „Reformer des praktischen Lebens, der Jugenderziehung" (34). „Es ist der Brustton tiefgegründeter

Historikern vor Augen steht[1])? Wir müssen recht ketzerisch antworten: „Aristoteles" bezeugt eher das Gegentheil[2]). Sokrates stand in einer Ecke der Palästra und debattirte mit einigen Jünglingen[3]). Er predigte nicht, er kämpfte nicht; weder die

Ueberzeugung, einer apostolischen Sicherheit, die von der begriffenen Lehre jede gute Wirkung glaubt" (35), „nicht nur Lehrer seiner Schüler, sondern Lehrer seines Volkes" (48), „ein Prophet alles menschlichen Fortschritts, der Mann der pädagogischen Reformation" (115), „Reformator der Politik auf der Grundlage der Erziehung" (158), „ein ganzer Kämpfer für die Wahrheiten seiner Wahl. Laut thut der ganze Zug des Mannes zu fördernder, nutzbringender Thätigkeit Einspruch gegen theoretisirende Deutung. Er will die Wissenschaft als Wissenschaft so wenig" — wie in unserem Jahrhundert eine ihm nicht unähnliche Natur von der Dichtung und Speculation zum thätigen Handeln berief (39).

[1]) Wir greifen nur folgende gewichtigere Beispiele aus der überreichen Literatur heraus: „Sokrates eine durch und durch praktische Natur" (Strümpell, Gesch. d. gr. Ph. II, 137; Ziegler, Gesch. d. Ethik I, 56; Mehring, Zschr. f. Philos. 36 S. 96), die Sokratik eine „in erster Hand praktische Weltansicht und eine solche, wo die Theorie des Wissens um des praktischen Zweckes willen entwickelt ist" (Ribbing, Sokr. Stud. II, 47), Sokrates ein „Lehrer der Tugend und Erzieher seines Volkes zur Tugend" (Ziegler S. 61), „sein ganzes Denken ein moralisches, praktisches, zweckerfülltes" (ib. 57), ein „religiös-ethischer Missionär" (Strümpell S. 138; vgl. Brandis, Handb. II, 1, S. 1. 4), „sein Beruf", die „Erziehung und Bildung der Jugend zur Tüchtigkeit" (Ritter, Gesch. d. Philos. II, 21. 22. 51. Schwegler, Gesch. d. gr. Ph. 99 f. 103 f.). Obgleich Zeller gegen die einseitig moralisch-praktische Auffassung der Sokratik mit entscheidenden Gründen polemisirt (101—105), sieht er in Sokrates doch „vor Allem den unermüdlichen Menschenbildner, der jede Gelegenheit ergreift, um alle, mit denen er in Berührung kommt, zur Selbsterkenntniss und Tugend zu führen" (66), von dem es „nicht zu bezweifeln" ist, „dass er von der lebendigsten sittlichen Begeisterung erfüllt war und in der sittlichen Einwirkung auf Andere seinen eigentlichen Lebensberuf fand" (S. 101). Die „sittliche Erziehung" als der Beruf des Sokrates wird noch besonders betont S. 58—61. Vgl. ferner Wildauer: „sittlichen Reformator" S. 82; Alberti: „Er war praktischer Philosoph, nicht bloss Gedankenerwecker, auch Sittenprüfer, er war — Volkslehrer, Reformator von Beruf" (Sokrates S. 1). Mehring (a. a. O. 118) behauptet sogar, dass „Philosophiren ihm nichts Anderes gewesen, als der Tugend gemäss werkthätig leben". Andererseits erklärt auch Grote öfter (Hist. of Greece VIII, 479 ff. 66), wenn man unter einem Sophisten historisch richtig einen öffentlichen Lehrer verstehe, welcher die Jugend für das praktische Leben bilden wolle, so sei Sokrates der wahre Typus eines Sophisten. Aehnlich lässt Siebeck S. 25 „Sokrates und die Sophisten beide mit dem Bewusstsein ihres Berufes als Lehrer auch für die moralisch praktischen Bedürfnisse des öffentlichen wie des Privatlebens" auftreten.

[2]) S. das Spätere.

[3]) Das bezeugt nicht nur der bekannte Vorwurf des Kallikles im

platonische Begeisterung für das Gute, noch Hass gegen das Schlechte, das er Unwissenheit nannte (Nic. 1145 b), stand ihm auf den Lippen, das Wesen des Charakters ist in seinem Princip aufgehoben (M. M. 1182 a), er fragte nicht nach der Genesis der Tugend (Eud. 1216 b) und nannte sich selbst unwissend (*Σοφιστ. ἐλεγχ.* 183 b). Die aristotelischen Schriften schildern ihn nicht als eine feurig lebendige, sondern als eine ruhig beharrende [1]), melancholische [2]) Natur. Wir sehen ihn im Lichte Plato's und Xenophon's, zweier ethisch lebendigen Naturen, deren Antlitz erglüht von sittlichem Kampfeseifer, zweier apologetischen Dichter. Wir sehen den Helden der Tragödie. Aber die Worte und das Pathos sind von den klagenden Schülern gedichtet [3]). Der Held selbst wollte keine Vertheidigungsrede ausarbeiten, er verstand es auch nicht zu seinen Gunsten zu reden [4]); er wies

---

Gorgias: die Palästra ist ja die häufigste Scenerie der platonischen Dialoge. Es ist auch Diels (Schriften zu Ehren Zeller's 257, 1) zuzugeben, dass Xenophon's Angabe, Sokrates habe nur in der Oeffentlichkeit gelehrt, apologetisch gefärbt ist. Nirgends tritt auch sonst bei Xenophon diese Oeffentlichkeit hervor (eher Spuren vom Gegentheil, vgl. Diels ib.) und sie wäre ja auch für die von Sokrates stets geübte Dialogik theils gleichgiltig, theils störend. Aber ebenso wenig verträgt sich mit der von Diels angenommenen grösseren Geschlossenheit der sokratischen Schule der prononcirte, zufällige Begegnungen fingirende, wunderbar freie Charakter der platonischen Dialogscenerien. Da dies nicht „akademisch" sein kann, muss es doch sokratisch sein. Uebrigens haben ja auch bei Xenophon die Gespräche fast stets Specialmotive.

[1]) Rhet. II, 15.

[2]) Probl. XXX, 1.

[3]) Es ist gewiss ein bestechender Gedanke, dass die Memorabilien und die platonische Apologie über Sokrates Wahrheit bieten müssen, weil sie vertheidigen wollen. Nur ist dabei — abgesehen von der weniger juristischen als literarischen Bedeutung dieser Schriften und von dem Unterschied des antiken und des modernen Literaturgeistes — vergessen, dass die treueste Wahrheit zugleich Fiction wird, wenn die Apologeten dem thatsächlichen Eindruck, der thatsächlichen Wirkung der sokratischen Lebenserscheinung im Munde des Sokrates Worte verleihen. Was der Grabredner lobt, was der Hörer empfindet und der Schüler nachahmt, kurz, was in Wesen und Bedeutung eines Mannes wirklich ist, braucht darum noch lange nicht in seinen Reden und Lehren wirklich zu sein. So zeigt die Apologie die Treue weniger des Berichts als der Schilderung; sie gibt nicht so sehr die historische Selbstvertheidigung des Sokrates als seine Vertheidigung durch Plato, den Reflex des sokratischen Bildes im Spiegel liebevoller Erinnerung. Wir kommen hierauf noch später zurück.

[4]) Zeller hält mit Recht alle Selbstbespiegelung (S. 67) und alle Berech-

die Hülfe der heimlichen Befreier ab, er klagte nicht und — starb. Das ist das Factum. Er bekannte sich nie Lehrer der Tugend zu sein, sagt Xenophon. Das dürfte nicht erfunden sein. Er kannte nicht einmal den gerechten Tugendstolz. In dieser göttlich reinen Natur feierten die Begierden, lag der Wille ein stummer Diener zu Füssen des Gedankens. Weil kein innerer Kampf die Einheit dieser dem Denken geweihten Seele störte, weil das Böse in dieser Brust so gar keinen Wiederhall fand, darum leugnete Sokrates die Macht des *πάθος* und die *ἀκρασία*, war ihm der Wille des Guten ein selbstverständliches, natürliches Phänomen. Das ist das Geheimniss der sokratischen Natur, die ihre eigene Grösse nicht ahnt. Das ist der Punkt, wo der Fichte'sche Satz Wahrheit wird: was für eine Philosophie Du hast, hängt davon ab, was für ein Mensch Du bist: In Sokrates war gleichsam der Begriff — Wirklichkeit, die Idealität — Natur. Nicht der Glanz des sokratischen Charakters ist es, der sich bei unserer rein intellectualistischen Auffassung der Sokratik abschwächt, nein, die Stärke des Charakters wird zur Schwäche der Philosophie. Wie es der Mangel der ersten Naturphilosophie ist, dass sie das Einzelne zum Allgemeinen erhebt, so ist es auch der Mangel der ersten Seelenphilosophie, dass sie von der einzelnen Seele auf die Allgemeinheit des Seelenlebens abstrahirt. Nicht bloss im *δαιμόνιον* ist das Persönliche noch nicht in das Allgemeine aufgelöst: die ganze sokratische Tugendlehre hat nur Wahrheit in der sokratischen Persönlichkeit. Plato verkörpert neben Sokrates jenen gegensätzlichen, wirklich ethischen Idealtypus, der mit dem anderen, dem naiven, geschichtlich so oft verbunden erscheint. In diesem entfaltet sich der Genius gleichsam als seliges Sein, in jenem mehr als ringender Process, dort die kampflose Einheit des Sinnlichen und Sittlichen, hier die Sehnsucht, die Entzweiung, der drangvolle Aufstieg zum Idealen. Es ist wahr, was Zeller sagt: durch die sokratische Vertiefung in das Innere ist „zuerst ein unheilbarer Bruch in die plastische Einheit des griechischen Lebens gekommen“ S. 91[4]. Aber es ist auch wahr, dass in Sokrates dieser Bruch noch ungeschehen, die Einheit von Ideal und Leben, von Theorie und Praxis noch unverloren ist. Nur einmal in einem glücklichen Moment des griechischen Geistes-

nung in dem Benehmen vor Gericht von Sokrates fern (S. 194 f. gegen Cousin, Grote u. A.).

lebens, als der Naturalismus sich überlebt hatte und der Zwiespalt noch nicht erwacht war, ist diese Einheit des Logischen und Realen in einer begnadeten Persönlichkeit Fleisch geworden. Die Kinder einer späten Verfallzeit konnten dies Geistesbild in seiner erhabenen Ruhe und makellosen Reinheit sich nur auf dem Postament einer hässlichen, stürmischen Vergangenheit vorstellen[1]). Sokrates selbst hat wohl Schüler, aber keine Nachfolger gefunden. Gleich einem anderen, schon mehrfach hier mit ihm verglichenen Rationalisten kann er von sich sagen: Keiner hat mich verstanden, nur einer[2]) hat mich verstanden, der aber hat mich missverstanden. Weil die Einheit des Logischen und Realen mit Sokrates gekommen und mit ihm gegangen war, ward er den Schülern Ideal, Gegenstand der Sehnsucht und der künstlerischen Verklärung. Plato, der ihn am tiefsten begriffen, hat ihn am höchsten idealisirt und den Gegensatz von Denken und Leben am schärfsten herausgebildet. Was bei Sokrates ein unbewusstes Wunder seiner Natur, wird bei Antisthenes Absicht, Grundsatz der Eitelkeit und künstliches Resultat. Er copirt die sokratische Lebensweise und fanatisirt die sokratische Lehre und glaubt damit das Wesen des Meisters zu treffen, zu dem er sich verhält wie nachäffende Flagellanten zum echten Glaubenshelden oder besser wie die Romantiker, wie der Dichter der Lucinde zu Goethe. Die Goethe'sche Genialität wie die sokratische Selbstherrlichkeit des Denkens, eine Gnade der stummen Natur, wird von den Nachfolgern zum lauten Princip erhoben. Sokrates hat nicht Reklame gemacht für seine Tugend, seine Selbstbeherrschung. Plato, Antisthenes und Xenophon, sonst so verschieden, stimmen darin überein, was bei dem Meister ein begnadetes Sein, zum Soll zu erheben: sie haben sämmtlich den Sokrates ethisirt. Für Plato ist er ein erhabenes Ideal, für Antisthenes ein Original, das man copirt, für Xenophon ein Er-

---

[1]) Zeller hat die antiken Nachrichten von der bösen Leidenschaftlichkeit der ursprünglichen sokratischen Natur ausführlich widerlegt (S. 63 ff.). — Besonders die Rede des Alkibiades im Symposion bezeugt, wie schon den Zeitgenossen die sokratische Natur ein staunenswerthes Wunder und Räthsel war. Hegel (Vorles. S. 54) schildert den Sokrates als höchstes plastisches Individuum, einem Kunstwerk vergleichbar. Aber wenn damit die sokratische Natur nicht als einfach, sondern als „geworden“ bezeichnet werden soll, so sieht Hegel mit dem Auge nicht des Alkibiades, sondern jener Nachdichter des späteren Alterthums.

[2]) Ziegler S. 67 f. sagt sehr richtig: „der wahre Schüler des Sokrates — war, darüber kann kein Streit sein, einzig und allein Plato.“

ziehungsmuster. Die Megariker und Kyrenaiker haben es sich leichter gemacht an der sokratischen Einheit des Logischen und Realen festzuhalten. Jene haben das Logische auch real gesetzt, aber nur im objectiven Sinne, nicht eigentlich in ethisch-persönlicher Beziehung. Diese haben die subjective Tendenz bewahrt, aber das Logische zum Realen herabgesetzt. Das Wesen des Sokrates bedeutet aber vielmehr die real gewordene Idealität, das Aufgehen des Realen im Rationalen, Dialektischen und dieses Wesen konnte von den Schülern verklärt und verzerrt, aber nicht mehr von ihnen erreicht, in ihnen wirklich werden.

Ethisch ist die unbewusste sokratische Persönlichkeit, aber der sprechende Sokrates[1]) ist im letzten Grunde nicht Ethiker, sondern Dialektiker. Unter den neueren Darstellungen der Sokratik dürften an Zahl wohl diejenigen überwiegen, die in ihr das ethisch-praktische Moment vorangestellt haben. Das ist ganz begreiflich. Cicero's bekannter Ausspruch und das von Diog. Laert III, 56 überlieferte Schema, nach welchem Sokrates als zweiten λόγος in die Philosophie die Ethik eingeführt hat, gaben die Directive, der man um so leichter folgte, als unsere beiden Hauptquellen der Sokratik aus dem Geiste eines ausgesprochenen Praktikers (Xenophon) und aus dem eines ethischen Idealisten (Plato) fliessen. Weil nun die erwachende Kritik bei Xenophon die treuere Sokratik zu erkennen glaubte, liess man Sokrates nach dessen Bilde wesentlich als populären Moralisten und pädagogischen Praktiker gelten. Diese Auffassung hatte noch um die Mitte dieses Jahrhunderts ihre Vertreter in Marbach, Feuerlein, van Heusde u. a., ja sie fand eigentlich erst ihre höchste Verklärung, ihren culminirenden Ausdruck bei Krohn (Sokr. u. Xen. 1875. Der platonische Staat 1876). Trotzdem kann sie wohl heute als überwunden angesehen werden. Weit weniger gilt dies von einer Auffassung, die wohl auch das ethisch-praktische Moment in der Sokratik zum leitenden macht, aber in philosophischer Vertiefung. Diese Auffassung hat vielmehr erst neuerdings ihre gewichtigen Vertreter gefunden namentlich in Strümpell (1861), Ribbing (1870) und Ziegler (1880). Strümpell arbeitet eine gründlich reflectirte, nur theilweise

[1]) Eine deutliche Scheidung zwischen der Lehre und der geschichtlichen Persönlichkeit findet sich wesentlich noch bei Ziegler; doch in anderem Sinne, indem Z. dem Utilitarismus der ersteren in dem Idealismus der letzteren eine höhere Ergänzung gibt. Wir kommen auf diese geistreiche Auffassung im nächsten Abschnitt zurück.

(S. 137 ff.) nach der ethisch-praktischen Seite gravitirende Vermittlung zwischen Plato und Xenophon heraus. Entschiedener fusst Ribbing auf Plato's ethischem Idealismus, aber klarer und eigenartiger biegt Ziegler mit einem einfachen und kühnen Griff in die Tradition den sokratischen Begriff in den Zweckbegriff um und gibt so der Sokratik, was philosophisch consequenter und charakteristischer ist, bereits in der Wurzel eine praktische Färbung. Während so der ethisch-praktische Typus der Sokratik heute noch höher ausgestaltet wird, scheint der von Hegel eingeführte subjectivistische Typus derselben, von Brandis[1]) scharf bekämpft, mit der Hegel'schen Schule (Rötscher, v. Henning, Forchhammer)[2]) ausgestorben zu sein. Es war ein wunderbar intuitiver Blick Schleiermacher's, als er, sich über den Quellenstand erhebend, die grosse historische Stellung des Sokrates in's Feld führte gegen den Typus des populären Moralpraktikers, gegen die reine Geltung der xenophontischen Sokratik, auf deren dürrem Stamme nichts gewachsen sein könne als die kynische Lebensweise, und als er „das Erwachen der Idee des Wissens“ als den „philosophischen Gehalt des Sokrates“ bezeichnete. Die berühmte Abhandlung „Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen“[3]) steht für uns noch heute in der Grundidee unwiderlegt da, wenn sie auch im einzelnen an der Berechtigung des xenophontischen Bildes festhält. Schleiermacher's sokratisches Princip ist öfter wiederholt worden, aber schon bei Brandis tritt neben dem intellectualistischen wieder sehr stark das ethische Element hervor[4]). Nur Windelband hat noch zur „Idee des Wissens“ entscheidend die allgemeinere Geistesrichtung, die zeitpsychologische Unterlage als „Aufklärung“ betont[5]), — sonst hat sich der rationalistische

---

[1]) Rhein. Mus. II, 85 ff.

[2]) Rötscher, Aristophanes u. sein Zeitalter. — v. Henning, Principien der Ethik in ihrer histor. Entwickl. S. 40 ff. — Forchhammer, Die Athener u. Sokrates, die Gesetzlichen u. d. Revolutionär.

[3]) WW III, 2, 287 ff.

[4]) Wenn z. B. Zeller in der Nähe von Schleiermacher auch Braniss (Gesch. d. Phil. s. Kant I, 155) citirt: „Dies war das Bedeutsame bei Sokrates, dass ihm das Sittliche wesentlich ein schlechthin gewisses Wissen war, hervorgehend aus dem der Seele ursprünglich einwohnenden Gedanken des Guten“, so versinkt doch in der letzten Wendung die Idee des Wissens wieder im Ethicismus.

[5]) Trotz einiger Aeusserungen von ethisch-praktischer Tendenz, wohl durch Plato veranlasst („zu unablässiger Arbeit an der sittlichen Vervoll-

Typus nicht weiter hervorgewagt. Allein Zeller's bei aller Vermittlung selbständige Stellung ist hier natürlich noch bedeutsam. Er protestirt, worin ihm Siebeck[1]) zu folgen scheint, gegen die Auffassung des sokratischen Wissens als eines Mittels zur Sittlichkeit und zwar findet er die Eigenthümlichkeit des Sokrates gerade darin, dass er „zugleich sittlicher und wissenschaftlicher Reformator", dass ihm beide Seiten, die sittliche und die wissenschaftliche gleichwerthig galten, „dass ihm das Wissen als solches ein sittliches Bedürfniss und eine sittliche Macht, ebendesshalb aber die Tugend weder eine blosse Folge des Wissens noch auch ein durch dasselbe zu erreichender Zweck[2]), sondern unmittelbar an sich selbst ein Wissen war" (S. 112) und „er Sittlichkeit und Wissenschaft schlechterdings nicht zu trennen und weder ein Wissen ohne Tugend noch eine Tugend ohne Wissen sich zu denken weiss" (110). So glauben wir uns für die Abweisung der rein oder vorwiegend ethisch-praktischen Deutung der Sokratik auf Zeller's Nachweise (101 ff.), die hier neben Schleiermacher's am meisten in die Wagschaale fallen, berufen zu können; zugleich aber scheint es uns nöthig, in derselben Richtung, in welcher sich Zeller immerhin noch von der Mehrzahl der Forscher unterscheidet, weiterzugehen und nicht

kommnung berufen" S. 190, „Philosophie, wie sie Sokrates verstand, Selbstbesinnung des vernünftigen Menschen auf das für Alle gleich geltende Gesetz des Guten" 194, „Wirksamkeit des Sokrates, ein Versuch, das Leben durch die Wissenschaft im sittlichen Sinne zu reformiren" (S. 196) ist der Grundzug der Auffassung der Sokratik bei Windelband — am meisten von den neueren Darstellungen in unserem Sinne — rationalistisch. Das beweist schon die eigenartige Behandlung der Sokratik (gemeinsam mit den Sophisten) unter dem Titel „Die griechische Aufklärung". Ausdrücklich heisst es auch: Sokrates folge „einer psychologischen Grundansicht, in welcher der rationalistische Charakter der Aufklärung zum reinsten Ausdruck gelangt ist": das zeige sich in der Identificirung von Tugend und Wissen und in der Herleitung des Bösen aus Mangel an Einsicht (193 f.). Und so wird auch der Process des Sokrates deutlich als gerichtet „gegen die gesammte Aufklärungsbildung" bezeichnet (191).

[1]) Unters. z. Philos. d. Gr. S. 17[2].

[2]) Einige Stellen lassen allerdings eine andere Deutung zu, so z. B., wenn Zeller mehrfach die Wiederherstellung des sittlichen Lebens durch das Wissen das Grundbestreben der Sokratik nennt (S. 104 f. 112. 142; vgl. S. 111), oder wenn es S. 135 (vgl. S. 101. 167) heisst: „war es ihm dagegen nicht um das Wissen überhaupt, sondern zunächst um die Bildung und Erziehung des Menschen durch das Wissen zu thun." Dagegen lauten wieder im Sinne einer Parallelität des ethischen und rationalen Elements Stellen auf S. 52. 59 ff. 66. 121, 4. 131.

nur die Gleichstellung des logischen Elements mit dem ethischen, sondern sogar die Voranstellung des ersteren für Sokrates zu behaupten.

Zunächst ist schon das von Zeller mit Recht ernst genommene Bekenntniss der Unwissenheit und das ebenso festgehaltene stete Suchen nach Belehrung bei anderen oder in gemeinsamer Forschung mit anderen (S. 121. 126. 130) der Betonung des ethisch-pädagogischen Elements sehr ungünstig. Dann sprechen Zeller's Einwände gegen die Vorstellung einer bloss ethisch-praktischen Sokratik zum grossen Theil selbst nicht für eine Gleichstellung beider Elemente, sondern für ein Prävaliren des Rationalen: „während man ihr (jener Vorstellung) zufolge annehmen müsste, er habe auf die wissenschaftliche Richtigkeit der moralischen Vorstellungen keinen grossen Werth gelegt, wenn man nur rechtschaffen lebte, werden wir vielmehr *umgekehrt* finden, dass er dem Handeln *nur dann* einen Werth beilegte, wenn es aus richtiger Erkenntniss *hervorgegangen* ist: dass er die Tugend auf ein Wissen *zurückführte* und ihre Vollkommenheit von der des Wissens *abhängig* machte; während sie ihn in seinem Verkehr mit anderen in letzter Beziehung nur auf moralische Erziehung ausgehen lässt, erscheint statt dessen *in seiner eigenen Erklärung als das ursprüngliche Motiv seiner Wirksamkeit das Interesse des Wissens* (Anm. 2. S. plat. Apol. 21 ff., wo Sokrates *seine ganze Thätigkeit daraus ableitet, dass er ein wirkliches Wissen gesucht habe*); und demgemäss sehen wir ihn denn auch in seinen Gesprächen jene Erörterungen, durch welche das gewohnheitsmässige Thun der Menschen zu einem methodischen, auf deutliche Begriffe gegründeten erhoben werden soll, nicht bloss auf *moralisch gleichgültige*, sondern selbst auf solche Thätigkeiten ausdehnen, die er vom *sittlichen Standpunkt aus nur missbilligen* konnte." S. 102 f. Und trotzdem sollen beide Motive „zugleich" und „gleichwerthig" bestanden, soll er ein Wissen ohne Tugend sich nicht zu denken gewusst haben, wie er sich allerdings eine Tugend ohne Wissen nicht zu denken wusste? Vgl. die Deutungen mancher Gespräche der Mem. S. 103, 1 u. 2 (auch 123, 1): Nicht die „Nützlichkeitsrücksicht", „der wahre Grund ist vielmehr jener von der platonischen Apologie angegebene, dass der Philosoph im Interesse des Wissens alle darauf ansieht, ob sie über ihr Thun ein klares Bewusstsein haben". „Dieses Aufsuchen des Begriffs der Dinge,

bei dem es sich nicht bloss um die Anwendung des Wissens, sondern zunächst um das Wissen selbst handelt", „so ist von moralischer Absicht auch nicht das geringste daran zu bemerken". „Es ist lediglich die von Plato a. a. O. beschriebene Gewohnheit der Menschenprüfung". Vgl. auch S. 132: „führt Sokrates auch da, wo sich kein pädagogischer oder sonstiger Nutzen zeigt, rein im Interesse des Wissens, alles auf seinen Begriff zurück". Es scheint also selbst aus den Mem. die rationale Tendenz gegenüber der ethisch-praktischen als die primäre und weitergehende hervorzugehen. Entscheidender sind zwei Stellen, in denen Sokrates wenigstens in der Abstraction Wissen und Tugend scheidet. Die eine Stelle ist eine „aristotelische" (Magn. Mor. I, 35. 1198 a), die andere ist zwar eine xenophontische, die aber weder Zeller in ihrer historischen Treue bezweifelt, noch irgend jemand ihrem ganzen Charakter nach als eine xenophontische Erfindung deuten kann, zumal sie der kleinere Hippias in grösserer Ausführung bringt: Mem. IV, 2, 19 ff. Hier wo Tugend und Wissen sich gegenübertreten, muss es deutlich hervorspringen, welches das höhere, werthgebende Princip ist. Sokrates nannte, sagt „Aristoteles", die Tugend Erkenntniss, weil tapfere und gerechte Handlungen keinen Werth hätten, wenn sie nicht auf Grund des begrifflichen Wissens geschehen. Die xenophontische Stelle besagt: Der unfreiwillige Uebelthäter ist schlimmer als der freiwillige, weil dieser der Wissende ist. Damit ist doch wohl laut und entschieden der Vorzug des Wissens vor der Tugend, des Logischen vor dem Ethischen proclamirt. — Sokrates hat die Tugend auf das Wissen, nicht das Wissen auf die Tugend zurückgeführt; er hat das Wissen nicht als ein Mittel zur Tugend hingestellt wie Xenophon, noch das Wissen ein Wissen des Guten genannt wie Plato, dem das Gute erst das lichtgebende Princip aller Erkenntniss ist (Rep. 508 f.). Sokrates hat nach dem *τί ἐστι* der Tugend, nicht nach dem *τί ἐστι* des Wissens gefragt. Was man erklären will, erklärt man damit für secundär, für abhängig von dem, durch das es erklärt werden soll. Plato hat die Eleaten widerlegt, indem er nach dem Princip ihres Princips, nach dem Princip des Seins gefragt (Sophistes), und er hat den Sokrates überwunden, indem er — im Theaetet und in der Republik (p. 505) — nach dem Princip des Wissens fragt, das jenem oberstes Princip war.

Aristoteles erwähnt wohl auch, dass Sokrates sich nicht mehr

der Physik, sondern der Behandlung ethischer Stoffe zugewandt habe (Met. 987 b[1]. 1078 b[17] Part. anim. 642 b[29]), worin ihm nach der grossen Ethik Pythagoras vorangegangen sein soll. M. M. 1182 a[11]: *πρῶτος μὲν οὖν ἐπεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν. — μετὰ τοῦτον Σωκράτης.* Dagegen erklärt Aristoteles mehrfach ausdrücklich als das wirkliche, nicht abzuleugnende originale Verdienst des Sokrates die Aufstellung der inductorischen und definitorischen Methode, d. h. der Begriffslehre. Das *πρῶτος* in den oben (S. 247, 1) genannten Stellen bezieht sich, wie der Augenschein zeigt, auf die Begriffslehre, nicht auf die Ethik. Am lautesten bezeugt es Met. XIII, 4: *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως: τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Es ist hiernach wohl zweifellos, dass bei Aristoteles die Logik — nach dem Ausdruck der Späteren — als der Deuteragonist erscheint, welchen Sokrates in die Philosophie eingeführt haben soll. Die Späteren, welche die Ethik dafür proclamiren, haben abstrahirt von jenem Sokrates, der bereits durch die willkürlich idealisirende Dichtung des Plato und des Xenophon hindurchgegangen ist. Man wähle nun zwischen Aristoteles einerseits und Cicero sammt Diogenes Laërtius andererseits!

Das Bemühen, das rationalistische Moment in der Sokratik mehr als bisher zur Geltung zu bringen, darf uns nicht so ausgelegt werden, als sollte damit das ethische Moment in dieser Lehre gänzlich geleugnet werden. In gewisser Hinsicht ist Zeller sogar eine Gleichstellung beider Elemente in der Sokratik zuzugestehen. Nicht nur die unbewusste sokratische Persönlichkeit ist ethisch, auch die sokratische Reflexion bewegt sich ja wesentlich auf ethischem Gebiet. Es lässt sich vielleicht kein sokratischer Satz nennen, der so formal, so losgelöst von ethisch-praktischen Momenten aufträte, dass er in ein Handbuch der Logik aufgenommen werden könnte. Und dennoch meinen wir, dass der Rationalismus oder Logismus in der Sokratik stärker ist als der Ethicismus. Es ist im letzten Grunde eine methodische Frage der Geschichtsschreibung. Stellt man in der Charakteristik einer Philosophie das stoffliche Interesse in den Vordergrund, dann mag man in der Sokratik, mit dem späteren Alterthum und der Mehrzahl der Neueren, vor allem einen ausgesprochenen Ethicismus erkennen. Dann stelle man aber dem Sokrates an die Seite den Prodikos, Thrasymachos und andere jüngere Sophisten, die sich wohl nicht minder mit ethischen

Fragen beschäftigt haben. Bildet man indessen den Charakter einer Lehre aus ihren inneren originellen und actuellen Momenten, gibt man ihr Stellung und Namen in der Geschichte nach Richtung, Princip und Methode, dann muss das rationale Element voranstehen. Dass Sokrates nicht mehr über die Natur philosophirte, ist doch wohl an und für sich noch keine originale Leistung und dass er sich den ethischen Fragen zuwandte, wäre eine solche, wenn er es zuerst gethan hätte. Das sagt aber Aristoteles nirgends und die grosse Ethik sagt sogar das Gegentheil[1]). Dieselben Forscher, die in den Gesprächen des Sokrates mit Hippias, Antiphon, Protagoras, Polos, Kritias, Thrasymachos bei Xenophon und Plato einen historischen Kern finden, können schwerlich den Sokrates als den Erwecker der ethischen Speculation hinstellen[2]). Die Sophisten nennen sich ja officiell Tugendlehrer und ihre ethisch-praktische Doctrin wird ja auch heute gar nicht geleugnet[3]). Wenn Sokrates die Ethik als zweiten Factor in die Philosophie eingeführt haben soll, so ist zu fragen, wer den dritten Factor, die Dialektik begründet hat. Etwa Plato, dessen Dialektik so unverkennbar in der Sokratik wurzelt?[4]) Gerade in ihrer lebendig argumentirenden, eristischen Tendenz als Dialektik beweist ja die antike Logik ihren Ursprung aus der sokratischen Dialogik. Dass die Logik bei Sokrates nicht in abstracter Form erscheint, wird der nicht wunderbar finden, der weiss, wie mühsam und spät sich die abstracte Form von dem gegebenen Stoff ablöst. Als gegebene Erfahrungsstoffe, an denen sich die Reflexion entzünden kann, sind doch nur zwei zu nennen: Natur und Menschenleben. Und hier fanden wir, dass sowohl inductiv wie deductiv gesehen, von ihrem psychologischen Urprung wie von ihrem Princip aus betrachtet, der Sokratik das

[1]) S. vor. S.

[2]) Windelband (Gesch. d. a. Philos. 184) sagt daher sehr richtig, dass der ciceronianische Ausspruch, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel herab in die Städte und Häuser gerufen etc., ebenso gut von den Sophisten gelte.

[3]) Vgl. die hierin Sokrates und die Sophisten parallelisirenden Aeusserungen von Grote und Siebeck S. 66, Anm. d. vor. S. Ebenso entschieden lässt Siebeck auch sonst (S. 15. 25 etc.) die Tendenz der Sophistik auf ein Wissen zu praktischen Zwecken gehen und lässt die grossen Sophisten in den praktischen Motiven einig sein (15. 27). Ueber die politische Oekonomik der Sophisten vgl. S. 30 f. Zeller S. 170.

[4]) Auch Zeller fasst ja Plato nur als Fortbildner jener Dialektik, „als deren Urheber Sokrates zu betrachten ist“ (im Gegensatz zu der bloss negativ-kritischen Dialektik des Zeno und der Sophisten) II, 1, 567[4].

menschliche Gebiet näher liegt als das physikalische. Sowohl der geborene Attiker, wie der Rationalist ward auf das Menschenleben gewiesen[1]). Noch in seiner höchsten, abstractesten Ausbildung, im Hegel'schen System, zeigt der Logismus seinen anthropocentrischen Zug, seine tiefere Gemeinschaft mit den Geisteswissenschaften durch die Fülle von Anregung, die er über die Gebiete der Geschichtsschreibung, der Jurisprudenz und Staatswissenschaft, der Aesthetik, der Theologie ausgoss und die so merkwürdig contrastirt zu der ärmlichen Auslese für die Naturwissenschaften, zu der gegenseitigen Geringschätzung zwischen dem Hegelianismus und den exacten Wissenschaften. Dem attischen Geistesleben lagen die tieferen subjectiven und theoretischen Interessen noch fern und darum entsteigt die sokratische Reflexion wesentlich der objectiv-socialen Lebenssphäre. Sie ist dem Stoffe nach ethisch, aber auch politisch, religiös, ästhetisch. Die „ethische" Reflexion des Sokrates auf unseren Begriff des Moralischen einzuengen, verbietet schon die weite Fassung des antiken Begriffs der ἀρετή. In ihren Stoffen spiegelt jene Reflexion vielmehr in durchaus natürlicher Weise die Lebensinteressen des Attikers wieder. Liegt kein Anlass vor, ihr innerhalb der geistig-menschlichen Interessen eine ausgesprochene stoffliche Tendenz zu geben, so ist man ebensowenig berechtigt, das Verhältniss zum Physikalischen zu einem straffen, principiellen Gegensatz zu spannen. Sokrates philosophirte nicht über die Natur. Von dieser unzweifelhaften Thatsache ist noch ein weiter Schritt zu einer principiellen Abweisung aller physikalischen Speculation. Was Xenophon davon wissen will, klingt nicht nur durchaus xenophontisch, sondern widerspricht auch dem Geiste von I, 4 und IV, 3. Längst hat man einen Strich gezogen zwischen der sokratischen Gleichgültigkeit und Xenophon's principieller Abneigung gegenüber aller Naturphilosophie (Krische, Lehrs). Aristoteles und selbst die kleineren platonischen Dialoge wissen nichts von jenem Gegensatz. Mit einem Wort: wir haben kein Recht in der Sokratik das stoffliche Element derart zu pointiren, dass wir die Beschäftigung mit der Ethik als das Princip der Sokratik hinstellen dürften, theils weil diese Beschäftigung eben weder als bewusst einschränkendes, noch als neues Princip auftritt, theils weil sie sich aus anderen, primären Ursachen erklärt. Dagegen liegt das originale Princip der Sokratik unverkennbar in ihrem formalen Ziel, in Richtung und

[1]) S. oben S. 182—202.

Methode. Für die Classification aller späteren Philosophie bis zur Neuzeit sind diese tieferliegenden Gesichtspunkte wesentlich maassgebend und sie müssen es sein, weil die Reflexionsstoffe den Philosophen meist gemeinsam sind. Warum den Sokrates mit anderem Maasse messen? Auch die Vorsokratiker sind ja Physiker, weniger weil die *φύσις* Gegenstand, als weil sie Princip ihrer Reflexion ist, weil ihre Methode physikalisch ist. Und Sokrates und Xenophon sind trotz I, 4 und IV, 3 keine Physiker, weil in diesen beiden Capiteln die *φύσις* zwar den Stoff, die rational-praktische Teleologie aber Richtung und Princip hergibt. Die Bedeutung des der Reflexion zu Grunde liegenden Stoffes für die Charakteristik des Philosophen soll so wenig geleugnet werden, wie die Bedeutung des Materials für den Künstler. Aber entscheidender wird der Denker wie der Künstler charakterisirt durch das, was er aus dem gegebenen Stoff gemacht hat. In solchem Sinne, behaupten wir, hat Sokrates aus der Ethik einen logistischen Rationalismus herausgearbeitet, hat er den ethischen Stoff aufgelöst in Dialektik.

Wie verhält es sich dann aber mit der ethischen Pädagogik und Protreptik des Sokrates?[1]) So wenig an dem mächtigen ethischen Eindruck der sokratischen Persönlichkeit und an der protreptischen Wirkung der sokratischen Gespräche zu zweifeln ist, so wenig lässt sich eine principielle Tendenz zur Tugendmahnung, ein bewusster Beruf zu sittlicher Erziehung und Charakterbildung mit der von „Aristoteles“ dargestellten Sokratik vereinigen[2]). Jeder will nur das Beste und fehlt nur aus Unwissenheit (Nic. 1145 b). Alles Unrechtthun ist unfreiwillig. Es hängt gar nicht von uns ab, ob wir gut oder schlecht sind. Niemand will die Ungerechtigkeit, Feigheit etc., sondern die Gerechtigkeit etc. (M. M. 1187 a). Danach wäre es ja widersinnig zur Tugend zu ermahnen! Der Wille als solcher kann nicht gebessert werden, weil er gänzlich unfrei in den Banden des Denkens liegt. Auch der Determinist kennt zwar eine sittliche Besserung, indem er nicht

---

[1]) Wir sind genöthigt, hier noch auf spätere Ausführungen zu verweisen.

[2]) Nur die Beschäftigung mit den ethischen Fragen betont Aristoteles für Sokrates (Met. 987 b[1]. 1078 b[17]. part. an. 642 b[29]). Wenn daraus aber jene Tendenz und jener Beruf nothwendig folgen soll, so müsste man beide auch einem Hippias, einem Aristoteles, einem Spinoza und Schopenhauer zuschreiben.

den Willen, sondern die Motive zum Guten lenkt. Aber Sokrates geht über den gewöhnlichen Determinismus hinaus, dadurch, dass er die Motive von vornherein für gut erklärt. Jeder will nicht die Untugend, sondern die Tugend. Der Wille also kann gar nicht gebessert werden, aber selbst wenn er es könnte, brauchte er nicht gebessert zu werden, weil er gar nicht schlecht ist. Sokrates ging auch gar nicht darauf aus, dem Denken erst die sittlichen Ziele einzupflanzen und den Vorzug der Tugend vor der Untugend logisch zu begründen[1]). Denn es wäre durchaus überflüssig, da Niemand die Tugend für schlecht und die Untugend für gut hält (M. M. ib.). Nicht dass die Tugend gut ist, sondern was die Tugend ist, suchte er stets zu erweisen. Das Wissen des *τί ἐστι* macht die Tugend aus (M. M. 1183 b) und das Wissen des *τί ἐστι* ist allein Gegenstand der Untersuchung, nicht *πῶς γίνεται* (*ἀρετή*) *καὶ ἐκ τίνων* (Eud. 1216 b). Ein sonderbarer — noch dazu theoretisch gestimmter — Erzieher, der an der Genesis und Motivation der Tugend, also an den Elementen der Tugendbildung kein Interesse nimmt! Selbst wenn also die sittliche Charakterbildung als solche möglich und wenn sie nöthig wäre, so wandte ihr doch Sokrates kein besonderes principielles Interesse zu. Aber es scheint, dass sich ihm Möglichkeit, Nothwendigkeit der Tugendbildung und das Interesse daran in der Frage nach dem Was? der Tugend zusammenschloss. Dann steht der pädagogischen Wirksamkeit ein Neues entgegen, das keine natürliche Interpretation damit vereinigen kann: das Bekenntniss der eigenen Unwissenheit. Wenn wenigstens Sokrates auf den psychologischen Process der Tugendbildung, auf ihre Antriebe und Vorbedingungen (*πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων*) Werth gelegt hätte! Da er aber nur auf das theoretische Ziel sein Augenmerk richtete, und das Ganze der Tugendbildung in das Wissen des Tugendbegriffs setzte, so konnte ihm gerade die irrationale Halbheit der Protreptik nichts gelten und das Bekenntniss der Unwissenheit behielt seine hemmende Gewalt. Mag auch im Hintergrunde jener grossen Seele der Gedanke ethischer Wirksamkeit gestanden haben, in den hellen Bahnen ihrer philosophischen Principien bewegt sich die Sokratik, als ob sie nichts suchte als

[1]) Wie dies Ueberweg-Heinze darstellt, wenn er das Tugendwissen in die Erkenntniss setzt, dass es dem Gerechten besser geht als dem Ungerechten etc. Grundr. I⁷ S. 111; vgl. üb. d. Eudämonism. S. 739.

theoretische Aufklärung über die ethischen Begriffe. In ihrer Aussprache geht sie auf das Wahre der Theorie, mag sie im Gefolge desselben das Gute der Praxis erwartet und vielfach gewirkt haben.

Aber von einer Verkennung des Ethischen, von einer Herabsetzung desselben gegenüber dem Rationalen lässt sich die Sokratik keinesfalls freisprechen. Die Denker, die das rein Ethische am höchsten geschätzt und am tiefsten erfasst, sind nun einmal — trotz oder richtiger mit Schopenhauer — stets Indeterministen gewesen. Natürlich; wenn das Sittliche höchste Geltung hat, besitzt es auch selbständige Actualität. Dem gegenüber bedeutet der Determinismus nichts anderes als die Unterordnung des Sittlichen unter ein fremdes, höhergeltendes Princip, ein rationales, naturalistisches oder theistisches. Sokrates geht über den vollendeten Determinismus hinaus. Die Unterordnung wird ihm zur völligen Nichtachtung der Actualität des Sittlichen, zur völligen Paralysirung des Willens durch die ratio. Der sittliche Wille kann keine Tugend schaffen (M. M. 1187 a); und wenn er es könnte, würde sie keinen Werth haben (ib. 1198 a). Er kann nicht einmal zur Tugend beitragen; denn das Ganze der Tugend besteht im Wissen (Nic. 1144 b). Ja er ist so völlig indifferent, dass in der Schätzung des Sokrates der böswillige Sünder, weil er der Wissende ist, höher steht als der unfreiwillige (siehe oben S. 262). Das ist eine Absage des strengen Rationalismus an das sittliche Bewusstsein, wie sie schroffer in der Geschichte der Philosophie nicht gefunden werden kann. Und dieser Sokrates ist der begeisterte Ethiker, der im Rückgang auf das sittliche Bewusstsein das höchste Kriterium gefunden haben soll?

Fast allgemein findet sich in der sokratischen Literatur die Behauptung, dass Sokrates neben der *μάθησις* die Uebung und die Naturbegabung als Bedingungen der Tugend hervorgehoben habe[1]). Namentlich Krohn begrüsst als das grosse, verdienstvolle, eigenthümliche Princip der Sokratik die Coordination von

[1]) **Krohn** S. 3. 9 f. 32 f. 48. 75. 93. 99. 103. 113. 143. 154. 156. 162. 166. 171. **Wildauer** § 24. S. 90—99. **Schwegler** S. 110. **Ritter** S. 73. **Strümpell** S. 133. 168. **Ziegler** S. 62. **Alberti** S. 106. **Hermann**, Geschichte u. Syst. d. plat. Philos. S. 248. Bemerkenswerth ist, dass Zeller (148) und Ziegler a. a. O. die Nebeneinanderstellung des Wissens und der Uebung in den Mem. „unbefangen" nennen, und Ziegler und Strümpell bereits in der Aufstellung der irrationalen Bedingungen einen gewissen Widerspruch gegen

Lernen und Uebung, und Wildauer bewundert den Sokrates, dass er den Ausführungen des Aristoteles über den Process der Tugendbildung durch die Aufstellung der drei Tugendbedingungen *μάθησις, φύσις, μελέτη* vorgearbeitet habe. So hoch verdienstvoll und bewundernswerth scheint die Aufstellung dieser Bedingungen nicht zu sein. Denn nach Wildauer's eigener Bemerkung drängen sich nicht nur „solche elementaren Gedanken nothwendig jeder gebildeten Reflexion“ auf, sondern jene „sokratischen“ Bedingungen sind auch von Demokrit ausdrücklich für die Tugend in Anspruch genommen worden. Auch hätte Krohn weit eher Protagoras als den Begründer des Princips der Gegenseitigkeit von Theorie und Uebung feiern können[1], und schon Pindar stellt ja *μάθησις* und *φύσις* gegenüber[2]. Wo sind denn nun die Zeugnisse für Uebung und Naturbegabung als sokratische Tugendbedingungen? Aus den kleineren platonischen Dialogen hat noch Niemand eine Stelle dafür beizubringen vermocht. Wildauer's Hinweise auf die Republik sind doch gewissermaassen nur metaphorisch zu nehmen. Dagegen finden sich Mem. III, 9 und IV, 1 am Anfang einige Bemerkungen, deren Tendenz offenbar auf das „Lernen“ geht, in welche aber Xenophon vielleicht in ähnlicher Weise mit einem „zwar“, „und“, „obgleich“ die *φύσις* und *μελέτη* hineinschmuggelt, wie wir dies im I. Theil öfter sahen, wenn er die paradoxe sokratische Meinung durch Einfügung seiner eigenen widersprechenden Tendenzen abschwächen wollte. Dass er selbst der Uebung für die Tugendbildung eine hohe Bedeutung beimisst, sagt er ja Mem. I, 2, 19—23, eine Stelle, die — obgleich von

---

das sokratische Tugendprincip erkennen. Ja, Ziegler sieht (S. 68 mit Anm. 95) mit vollem Recht Mem. I, 2, 19 ff. eine leise Polemik Xenophon's gegen die sokratische Tugendwissenslehre. Strümpell, der die sokratische Formel: Tugend = Wissen = Können = Sein S. 171—178 richtig entwickelt und dem Aristoteles beistimmt, dass Sokrates nicht nach der Entstehung der Tugend gefragt habe (177), durfte die Anerkennung der Uebung und Naturanlage nicht einmal als „Inconsequenz“ (132) dem Sokrates zuschreiben.

[1]) *Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης* (Stob. Flor. 29, 80). Da die Sophisten die Lehrbarkeit der Tugend ausdrücklich bekannten und da man behauptet, dass sie dieselbe mehr im Sinne einer „formellen Gewandtheit“ (Zeller 190), der „Routine“ und einer „Gewöhnung an correctes Handeln“ (Siebeck 33) auffassten, so vertreten gerade die Sophisten die dem Sokrates nachgerühmte Verbindung von Wissen und Uebung, Theorie und Praxis.

[2]) Vgl. Zeller 20 f.

Xenophon ausdrücklich im eigenen Namen gesprochen — von Krohn und Wildauer merkwürdigerweise auch für Sokrates citirt wird. Zeller, der die Uebung zwar auch als sokratische Tugendbedingung nennt [1]), hat bemerkenswerther Weise in der neuesten Auflage noch eine kurze Besprechung eingefügt, in der er Wildauer's gesonderte Aufzählung der drei Tugendbedingungen als „nicht ganz genau“ bezeichnet und bemerkt: „Was Xenophon I. 2. 19 ff. in eigenem Namen sagt, darf man nicht unbedingt auf Sokrates übertragen“ [2]). Wir meinen, man darf es sogar als schroffen Gegensatz zur sokratischen Lehre hinstellen. Wer sind denn die *φάσκοντες φιλοσοφεῖν*, gegen die Xenophon hier polemisirt? Man mag über die Priorität des Pythagoras, des Plato und Anderer in Bezug auf den Namen *φιλόσοφος* noch so sehr streiten: das eine wird Niemand leugnen, dass hier unter den *φάσκοντες φιλοσοφεῖν* sowohl dem Namen wie der vertretenen Lehre nach, nur Sokratiker verstanden sein können [3]). Xenophon, der sowohl die Naturphilosophen I. 1. 11, wie die eigentlichen Sophisten als *σοφισταί* bezeichnet und diese von den „Philosophen“ sehr wohl zu scheiden weiss (Cyneg. XIII), polemisirt hier gegen die echten Sokratiker (namentlich Antisthenes), welche die unerschütterliche Macht des Wissens behaupten. Von wem aber haben sie diese Behauptung überkommen als von Sokrates, der erklärt: *οὐδὲν ἰσχυρότερον ἐπιστήμης* (Eud. 1246 b) und: *δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν ὥσπερ ἀνδράποδον* (Nic. 1145 b). Wird man die fable convenue von der treuen sokratischen Schülerschaft des Xenophon noch aufrecht erhalten? — Zeller sucht, obgleich er hier eine gewisse Differenz zwischen Sokrates und Xenophon erkannt, doch ersteren mit dem Princip der Uebung zu versöhnen und meint, dass für ihn im Gegensatz zu Plato die Nichtunterscheidung, die unbefangene Nebeneinanderstellung der *μάθησις* und *μελέτη* bezeichnend sei, „weil ihm eben mit dem Wissen das Wollen unmittelbar gegeben zu sein scheint“. Gerade weil ihm mit dem Wissen das Wollen unmittelbar gegeben scheint, wird er die Uebung ebenso wenig neben dem Wissen genannt haben, wie er das gute Wollen neben dem Wissen genannt hat. Das sokratische Tugendprincip stellt weder eine Einheit noch einen Parallelismus zwischen

[1]) a. a. O. S. 147. 163.

[2]) a. a. O. S. 148 f. Anm. 3.

[3]) Wir kommen hierauf noch später zurück.

Uebung und Wissen dar, sondern es ist Wissen, und nicht Uebung. Die Uebung kann so wenig wie die Naturbegabung von Sokrates als Bedingung zur Tugendbildung aufgestellt sein, erstens weil er nach „Aristoteles“ überhaupt nicht nach den Bedingungen zur Tugendbildung gefragt hat. Wenn er aber selbst danach gefragt, kann er zweitens nur ein rationales Princip genannt haben und nicht ein solches, das seiner Wissenslehre schnurstracks zuwiderläuft. Die Uebung ist irrational in ihrer Function wie in ihrem Object. Setzen wir die „aristotelischen“ Kriterien hierher. Sokrates lässt das *ἄλογον μέρος ψυχῆς* ausser Acht (M. M. 1182 a). Das *πάθος* und das *ἦθος* ist im sokratischen Princip aufgehoben (ib.). Sokrates fragt nicht nach dem Wie? und Woher? der Tugendbildung (Eud. 1216 a). Die Begriffserkenntniss wirkt ihm unmittelbar das Sein der Tugend (Eud. 1216 b. M. M. 1183 b). Die Existenz der Tugend ist bei ihm gewissermaassen grundlos (M. M. 1183 b). Die Tugend ist keine *ἕξις* (Nic. 1144 b). Wo das Wissen ist, da ist es unüberwindlich (Nic. 1144 b. Eud. 1246 b. M. M. 1200 b). Alles Unrechtthun geschieht aus Unwissenheit (Nic. 1145 b) und unfreiwillig (M. M. 1187 a); denn Niemand will die Untugend (ib.). Sokrates kannte kein anderes Ziel als das *τί ἐστι* der Tugend zu erkennen, als käme es uns nur darauf an, die Tugend zu erkennen und nicht sie zu erlangen (Eud. 1216 b). Jetzt versuche man mit einem dieser Sätze die Angabe irrationaler Tugendbedingungen und eine ausdrückliche Tendenz zur Charaktererziehung bei Sokrates zu vereinigen!

Auch die „Selbsterziehung“, die „Sorge für sich selbst“ und ähnliche Begriffe aus der normativ-pathologischen Ethik sind dem Sokrates gänzlich fremd. Vielmehr hat er ein anderes Princip eingeführt, dessen Pointirung gegenüber jenen Begriffen noch wenig beachtet worden: die Selbsterkenntniss (*τὸ γνῶθι σαυτὸν ὃ δὴ καὶ Σωκράτης ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν* Aristot. fragm. IV, 1475 a 3).

Die sokratische Selbsterkenntniss hat nicht bloss jene individuelle relativ-praktische und negativ-kritische Bedeutung, die ihr vielfach[1]) allein zugesprochen wird. Als individuelles Princip

---

[1]) Strümpell a. a. O. 137. 138. Ritter a. a. O. 26. 59. 76. Krohn a. a. O. S. 25 ff. 31—34. 64. 113. 129. Ziegler a. a. O. 55. 65. Auch Zeller 177 stellt sie wesentlich hin als Schutzmittel gegen die Einbildung des Wissens und als unerlässlichste Forderung für unser praktisches Verhalten (dass wir nämlich „uns mit dem Zustand unseres Innern, mit dem Umfang unseres

geht sie weniger auf die wirkliche, eigentliche Individualität, als vielmehr auf den Stand des individuellen Wissens. Die individuellen Charaktereigenschaften und Naturanlagen stehen mehr ausserhalb der sokratischen Selbsterkenntniss, weil sie ausserhalb des sokratischen Forschungsinteresses stehen. Es wäre doch ein gewaltiger Widerspruch, wenn Sokrates den ethisch-psychologischen Causalismus als *ἦθος, πάθος, φύσις* etc. bei Seite gesetzt und zugleich diese causalen Bedingungen in dem grundlegenden Princip (*ἀρχή*) der Selbsterkenntniss betont hätte. Die sokratische Ethik zielt mit solcher Energie auf den Endpunkt (*τί ἐστι*) der Tugend hin, dass sie die Anfangspunkte (*πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων*) gänzlich aus den Augen verliert. Damit aber verleugnet sie nicht nur die Causalität, sondern was damit innig zusammenhängt, auch die Individuität. Der Begriff ist ein Allgemeines und wenn die Tendenz der sokratischen Ethik wesentlich eine begriffliche ist (*τέλος τὸ γιγνώσκειν τί ἐστιν*), so ist sie damit eine individualfeindliche. Schon daraus ergibt sich, dass die namentlich von Strümpell[1]) und Krohn[2]) vertretene Auffassung der Sokratik als einer Berufsorganisation auf Grund der durch die Selbsterkenntniss festgestellten individuellen Fähigkeiten der wirklichen Tendenz der Sokratik widerspricht. Nicht bloss in der allgemeinen Erkenntniss, auch in der Ethik ist es das Charakteristische der Sokratik, dass sie von der *φύσις* nichts wissen will. Weder die sokratische Induction, die, wie später auszuführen, nicht empirisch gedeutet werden darf, noch das Zeugniss der platonischen Republik, die allerdings in der Aufstellung der drei Stände und der Schilderung der fünf Männer und Staaten die ersten Grundelemente der Individualcharakteristik liefert, berechtigt Krohn von einer hohen Würdigung der *φύσις* in der Sokratik zu sprechen. Gerade in der von Sokrates verleugneten Causalpsychologie der Tugend, in ihrer Motivation und Genesis prägt sich das individuelle Moment der Sittlichkeit aus. Wie jeglicher Monismus kennt im Grunde auch der sokratische Monologismus keine Individuen, wenigstens keine qualitative Differenzirung der Individualseelen, sondern nur eine quantitative als verschiedener Grade der begriff-

Wissens und Vermögens, mit unseren Mängeln und Bedürfnissen bekannt machen").

1) S. 136 ff. 142. Strümpell will ausdrücklich nur die praktische, nicht die idealistische Auffassung der sokratischen Selbsterkenntniss gelten lassen.

2) S. 27—33. 129 f.

lichen Erkenntniss. Nur auf dieses Verhältniss zum Begriff, nicht auf die wirkliche Individualität geht daher das sokratische Princip der Selbsterkenntniss — im individuellen Sinne.

Aber damit ist eben dieses Princip durchaus nicht erschöpft. Die sokratische Ethik zielt auf das Selbst, nicht als Individuum, sondern als Subject. Sie geht auf das Subject, weil es die Heimath des Denkens ist, in welchem Sokrates das einzige Princip des Lebens erkennt. In seinem Ursprung ist der Rationalismus subjectivistisch. Der sokratische Rationalismus bedeutet eine Vertiefung in das denkende Subject im Gegensatz zur Objectserkenntniss des vorsokratischen Physicismus wie im Gegensatz zu allen irrationalen Richtungen des Lebens: zum reflexionslosen Legitimismus, zum moralischen und ästhetischen Instinct, zur Pathologie der Immoralität, zum politischen Dilettantismus etc. Suche nur alles principiell zu fassen, lautet der Refrain seiner Lehre, dann gewinnst, sicherst und erhöhst du das Gute und meidest das Schlechte. Wo aber geschicht die einigende Fassung zum Princip, wo wohnen die Begriffe, auf die ja alle Erkenntniss ausgeht, anders als im Subject[1])? Sokrates objectivirt ja die Begriffe noch nicht im megarischen oder platonischen oder aristotelischen Sinne, sie sind ihm weder die Dinge, noch über den Dingen, noch in den Dingen. Andererseits betont er auch nicht die subjective Geltung der Begriffe im Gegensatz zu den Dingen wie Antisthenes. Vielmehr sind von jener Nichtachtung, jener gänzlichen Indifferenz gegenüber den Dingen, welche den sokratischen Standpunkt bezeichnet, die Wege genau soweit zum Nominalismus des Antisthenes wie zum ontologischen Realismus, den — mit halber oder ganzer Leugnung der physischen Realität — Plato und die Megariker bekennen. Ohne also die Beschränkung zu pointiren, kennt Sokrates doch nur die subjective Realität der Begriffe. Und darum ist ihm — im Gegensatz zu Plato — alle Begriffserkenntniss Subjects- oder Selbsterkenntniss. Erst im Subject erfährt alles jene principielle Vertiefung, durch welche es gut wird. Alle Bewegung des Subjects ist Denken und die Begriffserkenntniss die höchste Intensität des Subjects. Das Denken hat bei Sokrates gar kein psychologisches Seinsprincip, etwa ein Vermögen der Seele, sondern nur ein logisches, d. h. den Begriff. Das principielle Sein des Subjects ist daher gar nichts anderes als das principielle Sein des Denkens, die Begrifflichkeit; daher

---

[1]) Vgl. Zeller S. 114.

wieder Selbsterkenntniss = Begriffserkenntniss. Es gibt ja gar kein Princip der Individualität und darum ist das Selbst in seiner wahren Erkenntniss das Allgemeine, das Begriffliche. Das Denken ist die Function der objectiven Subjectivität, der Allgemeinheit, wie Fühlen und Wollen individualisirende Functionen sind. Wenn zwei dasselbe wollen, streiten sie[1]; wenn zwei dasselbe denken, sind sie einig. Wenn die Subjecte sich nur denkend verhalten, müssen sie im letzten Grunde, wenn sie ihr Denken, d. h. sich selbst bis zum Princip vertiefen, einig sein. Man bedenke, wie Sokrates von der Warte dieser Erkenntniss auf die politische Zerfahrenheit Athens herabblicken, wie unverständlich in der Begründung, wie verhasst im Resultat diese Lehre den starken Subjectivitäten der geborenen Parteipolitiker sein musste. Alle wollen das Gute, sagt Sokrates (M. M. 1187 a. 1200 b. Nic. 1145 b). Aber die Tugend, d. h. die Begriffserkenntniss ist im Subject nicht nur als Programm gegeben; die Begriffe selbst sind ja im Subject, ja das Subject ist in seinem innersten Wesen nichts als Begrifflichkeit. Wenn es dem Subject an begrifflicher Erkenntniss fehlt, so hat es die Stufe der Selbsterkenntniss noch nicht erreicht. Weil also die Begriffe im Subject vorhanden und nur nicht erkannt sind, darum fragt Sokrates stets, statt zu lehren (*Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο* Aristot. *Σοφιστ. ἐλεγχ.* 34. 183 b 7). Weil alle Erkenntniss Begriffserkenntniss und alle Begriffserkenntniss Selbsterkenntniss, braucht Sokrates in das Subject nichts fremdes einzuführen, sondern nur das Vorhandene herauszulocken. Die Tugend wird also nicht gelehrt, sondern durch Selbsterkenntniss gewonnen. Unsere sokratische Literatur hat diese höchste, positive Bedeutung der Selbsterkenntniss, das naheliegende gegensätzliche Verhältniss zwischen Lehrbarkeit und Selbsterkenntniss nicht nur nicht hervorgehoben[2], sondern zumeist sogar die Lehrbarkeit der Tugend als sokratisches Dogma aufgestellt[3]. Zwar ist zuzugeben, dass

[1] Man denke an die Kantischen Beispiele (Kr. d. pr. V.) von der „harmonischen“ Ehe und von Kaiser Karl V. und König Franz I., die Beide dasselbe wollen: Mailand.

[2] Soviel ich sehe, findet sich eine Andeutung dieses Verhältnisses nur bei Hegel, Vorles. üb. Gesch. d. Ph. S. 74.

[3] Schwegler S. 110. Ziegler S. 61 f. Windelband S. 194. Siebeck S. 33. Strümpell S. 160. Brandis Handb. S. 42 f. Rhein. Mus. I. 140 behauptet Br. sogar, die Lehrbarkeit als sokratisches Princip stimme mit den aristotelischen Zeugnissen völlig überein. Ueberweg-Heinze.

die rationale μάθησις der echten Sokratik näher steht als die irrationale ἄσκησις und φύσις, aber mit der Behauptung der Lehrbarkeit der Tugend würde ja Sokrates aus der blossen Subjectssphäre heraustreten, würde er, was ihm gerade fern lag, nach einem Princip des Wissens fragen und objective Quellpunkte der Erkenntniss ausserhalb der Actualität des Denkens anerkennen. Der platonische Menon soll die Lehrbarkeit als sokratisches Theorem bezeugen. Aber es ist charakteristisch, dass noch der mehr sokratische Protagoras die Lehrbarkeit bezweifelt, gerade der Menon aber sie zuerst behauptet, der — ein bedeutsamer Schritt im Platonismus — in der ἀνάμνησις[1]) ein objectives Herkunftsprincip des Wissens gefunden hat. Damit taucht hinter dem Subject die Transcendenz als die wahre Objectivität auf. Die sokratische Selbsterkenntniss bedeutet aber, dass sowohl der Begriff keine andere Wirklichkeit hat als im Subjectsbesitz, d. h. im Wissen, wie auch, dass das Wissen keinen anderen Inhalt hat, als den Begriff; sie ist nur der Ausdruck für die volle Identität von Begriff und Wissen. Das Selbst besteht nur in der Erkenntniss und die Erkenntniss nur im Selbst. Die ratio, subjectiv gesprochen: das Wissen, objectiv gesprochen: der Begriff, ist absolut; weder Subject noch Object reicht über sie hinaus. Als der Act der gegenseitigen Durchdringung von Subject und Object ist die Selbsterkenntniss dem sokratischen Rationalismus so nothwendig wie die Selbstentfaltung des logischen Processes dem Hegel'schen Rationalismus. Die ratio, die Beiden eine selbstherrliche Macht ist, bedarf solcher Bewegung, da sie in ihrem Zielpunkt, als gewusster Begriff oder absolute Idee doch nicht immer wirklich ist. Nun ist es interessant zu beobachten, wie Hegel gerade das gesehen und bis zur Verkennung der sokratischen Tendenz hervorgekehrt hat, was ihn am meisten von der verwandten Lehre unterscheidet. Allerdings verharrt der sokratische Rationalismus in der subjectiven Sphäre, bleibt wesentlich anthropologisch, während der Hegel'sche Rationalismus sich zum ontologischen Universalismus aufweitet. Aber der sokratische Monologismus und der Hegel'sche Panlogismus werden erst dann scharfe Gegensätze, wenn man die subjective Beschrän-

---

Grundr. I⁷ 104. 111. Bemerkenswerth ist dagegen, dass Zeller nirgends den Satz von der Lehrbarkeit der Tugend als sokratisch behauptet. Nur Natorp (Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 405) erkennt an, dass Sokrates schon von seinem Standpunkte des Nichtwissens die Lehrbarkeit verneinen musste.

[1]) Vgl. Natorp ib.

kung der Sokratik als ausgesprochenen Individualismus auslegt, dem gegenüber die Omnipotenz des athenischen Volksstaates den berechtigten Richter spielt. Es ist charakteristisch, dass Hegel und seine Schule von allen anderen Historikern sich dadurch unterscheiden, dass sie das Urtheil des Jahres 399 vertheidigen und in der Sokratik die subjectivistische Tendenz ebenso stark betonen, wie die anderen die ethische. Aber weder Subjectivismus und Ethicismus bezeichnen den Kern der Sokratik. Von den vier Hauptrichtungen, die von Sokrates zunächst ausgingen, fehlt zweien, der platonischen und der megarischen, die subjectivistische Tendenz, zweien, der megarischen und der kyrenaischen, die moralische, aber keiner die rationalistische Tendenz. Beide, Sokrates der Subjectivist und Sokrates der Sittenreformer, streiten mit der Geschichte. Jener wird den Sophisten, dieser dem für die sittliche Regeneration kämpfenden Aristophanes zu nahe gerückt, während doch beide seine Gegner sind. Hegel stellt es so dar, als ob die Selbsterkenntniss über die Identität von Begriff und Wissen hinaus auf ein Selbst hinwiese als Gegenstand des Begriffswissens, als inhaltliches Princip, das im *δαιμόνιον* zum Ausdruck käme. Mit dem Rückgang auf das Selbstbewusstsein als höchstes Princip, als absolutes Kriterium müsste aber Sokrates zugleich eine feste Grenze alles griechischen Denkens überschritten haben. Das *δαιμόνιον* sei „die eigenthümliche Gestalt, in der diese Subjectivität, dies in sich Gewisse, was das Entscheidende ist", sich manifestire[1]). Aber damit wird ja die Sokratik der reinste Intuitivismus, welcher die inductiv-logistische Tendenz ebenso von sich abstossen müsste, wie Jakobi den Spinoza von sich abgestossen hat. Weder Xenophon, noch Plato, noch „Aristoteles", der es nicht einmal erwähnt, giebt den leisesten Anlass, geschweige ein Recht, das *δαιμόνιον* zum krönenden Princip der Sokratik zu erheben. Das „*δαιμόνιον* enthält das, dass jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet". Aber das *δαιμόνιον* bildet ja einen Gegensatz zur Einsicht. Es erscheint gerade dort, wo die *λόγοι* aufhören, aus sich heraus keine Kriterien mehr bieten. Gibt es ein Zeugniss dafür, dass das *δαιμόνιον* mit dem Begriffswissen eins gesetzt wird? Vielmehr

---

1) S. Vorles. üb. Gesch. d. Ph. nam. S. 94. — Uebrigens finden sich ähnliche Deutungen des *δαιμόνιον* — ohne Hervorhebung der subjectivistischen Tendenz — bei Ritter a. a. O. S. 69 ff. Mehring, Zschr. f. Philos. Bd. 36 S. 100 ff., und das Göttliche in der Seele wird als sokratisches Princip namentlich von Hermann a. a. O. S. 236 behauptet.

bezeugt die gesammte Tradition, dass die sokratische Tendenz mit aller Macht auf das rationale, begriffliche Wissen geht, neben dem Sokrates in sich ein unerklärliches, irrationales Element, das *δαιμόνιον* findet. Das *δαιμόνιον* ist der sokratischen Weisheit nicht die höchste Summe, sondern ein Rest. Konnte Sokrates das von ihm so individuell gehaltene *δαιμόνιον* zum allgemeinen Lehr- und Tugendprincip erheben? Aber Hegel sagt: „Es hat jeder hier einen eigenen solchen Geist“. Wo steht das? Selbst bei Plato (Rep. 496) bleibt es zweifelhaft, ob das *δαιμόνιον* schon einem anderen begegnet ist. In eine allgemeinere Beziehung wird diese persönliche Erscheinung, wie es der Name und noch mehr die Quellen bezeugen, nur zur religiösen, namentlich zur mantischen Sphäre gebracht. Wo die Selbsterkenntniss wirklich auf ein tieferes, substantielles Selbst zielt (Phaedr. 230 A), da wirft Plato die ja auch im Phaedrus mit der Dreitheilung und der Ideenlehre beantwortete Frage auf, ob die Seele *πολυπλοκώτερον* oder *ἁπλούστερον, θείας μοίρας φύσει μετέχον* sei. Aber gerade die psychologisch distinguirende Forschung bezeichnet „Aristoteles“ als platonisch und nicht sokratisch (M. M. 1182 a). Die unbewusste sokratische Persönlichkeit, von der man fälschlich auf die sokratische Lehre geschlossen hat, ist allerdings subjectiv-intuitiv[1]), wie sie ethisch ist. Sokrates wird bekanntlich fast ebenso oft als ein in ekstatischen Zuständen verharrender, einsamer Grübler geschildert, wie er als Muster der Selbstbeherrschung gepriesen wird. Aber der bewusst, principiell strebende Sokrates sucht das objective Wissen und sucht die Strasse.

Da die Selbsterkenntniss nicht zur Vertiefung in das Individuelle, sondern umgekehrt zur Auflösung des Individuellen führt, so geschieht der Process der Selbsterkenntniss nicht in stiller Einsamkeit, wo vielleicht das wollende, fühlende, überhaupt das substantielle Ich doch am besten zur Klarheit kommt, sondern er geschieht gerade am besten in der hellen Objectivität, im Lichte der Allgemeinheit, in der socialen Oeffentlichkeit, er geschieht gerade im Contact mit anderen Subjecten, durch die Einigung mit ihnen, d. h. im Gespräch[2]). Der sokratische Dialog widerlegt also die vorwiegend subjectivistische Auffassung der Sokratik. Der Begriff, das Ziel der Forschung, ist ein Allge-

---

[1]) Vgl. Zeller's schöne Charakteristik S. 71. 91.

[2]) Der Dialog als sokratische Methode wird bestritten von Krohn 37 ff. 86 f. Vgl. dagegen Zeller's treffende Nachweise S. 121 ff. Anm. 4.

meines nicht nur in Beziehung auf die Objecte, von denen er abstrahirt ist, sondern auch in Beziehung auf die Subjecte, für die er Giltigkeit hat [1]) Sokrates ist natürlich der Lenker des Gesprächs und um die Erkenntniss möglichst sicher, d. h. allgemeingiltig, und das fremde Subject möglichst fruchtbar zu machen für das sociale Forschen, verhält er sich fragend. Was Sokrates durch das Gespräch erreichen will, ist *gar nicht die Belehrung des anderen, sondern die Allgemeinheit der Forschung und Erkenntniss.* Er gibt nichts, er fragt ja nur nach dem Vorhandenen. Er will nicht die Receptivität des fremden Subjects, sondern seine Activität, seine Selbstentfaltung, weil er sein eigenes Denken durch die Gemeinschaft mit dem fremden Denken objectiviren will. Aus dieser Gemeinschaft entspringt das begriffliche Allgemeine, in dem das erkannte Selbst und das Gute besteht. Den Alltagsseelen war der gesprächführende Sokrates ein Räthsel und bald auch ein Gegenstand des Hasses. Sie hätten sich vielleicht gern von ihm belehren lassen, aber dass er nur fragte und widerlegte, schien zu bedeuten, dass er sie nur lächerlich machen wollte. Sie verstanden ihn nicht, wenn er erklärte, es käme ja nur auf Selbsterkenntniss an und er selbst habe kein fertiges Wissen und hoffe es erst in der gemeinsamen Forschung zu gewinnen. *Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι.* Aristot. de soph. el. 183 b 7.

Sokrates wusste wirklich nichts. Das Bekenntniss seines Nichtwissens erschien nicht bloss am Anfang, sondern meist auch am Ende jeder Erörterung. Es war auch keine blosse grillige Angewohnheit, wie „ein Hypochondrist von seiner eingebildeten Krankheit" redet (Hamann). Es ist ihm wohl auch nicht bloss „ursprünglich" damit „ernst gewesen" und später, als sich „seine eigenen Begriffe geklärt, mehr Form, Einkleidung, Ausgangs- und Anknüpfungspunkt geworden" [2]). Sokrates wusste wirklich nichts. Auch das hat seine natürliche Begründung in seinem Rationalismus und ist nicht der schlechteste Beweis für die monistische Strenge desselben. Alles Denken bleibt im Formalen haften. Indem Sokrates das Denken zum einzigen psychischen Princip

---

[1]) Ueber die Beziehung der Selbsterkenntniss zur objectiv-socialen Begriffserkenntniss finden sich richtige Andeutungen bei Siebeck, Unters. z. Philos. d. Gr.² S. 11 f.

[2]) Ziegler a. a. O. S. 55. Krohn erklärt alle Ignoranzbekenntnisse des Sokrates für eine Erdichtung der Späteren, ohne den Anlass für eine so merkwürdige Erdichtung anzugeben (S. 3. 22 ff. 35—45).

macht, leugnet er nicht etwa den wirklichen Inhalt des Seelenlebens — denn welcher Philosoph leugnet eine Thatsache und nicht bloss eine Erklärung, Beziehung, Auffassung? — sondern er hebt nur die Besonderheit, Selbständigkeit, die principielle Fassung des Inhalts auf. Er erkennt z. B. den inhaltlichen Bestand eines Gefühls wohl an, nur nicht die qualitative Verschiedenheit eines Gefühlten von einem Gedachten und meint, dass man nicht etwas fühlt, nicht Gefühle hat, sondern das Gefühlte denkt. Er löst die selbständige Existenz der psychischen Functionen in die Einheit des Denkens auf und sie versinken ihm in das Denken als blosser Inhalt, als attributive Bestimmung desselben. Aber innerhalb des so bereicherten Denkens trennte er nicht Form und Inhalt, das Denken und seine Materie, er trennte sie nicht, weil ihm der Inhalt als blosses Accidenz hinter der substantiellen Form verschwand und nicht einmal werth erschien, auch nur in principieller Abstraction von ihr geschieden zu werden. Alles Charakteristische des Inhalts liegt ihm in der Form und der Inhalt hat ihm gar kein anderes Ziel und Princip als das Ziel und Princip der Form: den Höhepunkt der Form, den Begriff. Sokrates fragt nicht nach der Herkunft des Inhalts, er hat für ihn nicht einmal das negative Princip eines μὴ ὄν. Der Inhalt wird nicht einmal der Form unter- oder eingeordnet als das Böse, die Passivität, das Trennende etc.; er tritt überhaupt in gar kein Verhältniss zur Form. Das ist das Charakteristische der sokratischen Philosophie: dass sie vom Geistesleben erst nur die objective Form erfasst hat und dass ihr die objective Form alles sagt und aller Inhalt und alles wirklich Subjective nichts. Die Vollendung der objectiven Form, des Logischen ist ihr nicht bloss das formal Richtige, sondern das Gute; sie vertheilt die ethischen, ästhetischen Gegensätze wie selbstverständlich auf die logischen. Der Inhalt hängt so an der objectiven Form, folgt ihr wie ein nichtiger Schatten. Die objective Form aber ist gleichmässig und allgemein und wenn sie sich bewegt, läuft sie im Kreise; erst der Inhalt bringt die Differenzirung und Entwicklung. Das Gute ist das Wissen, sagt Sokrates. Wenn man nun weiter fragt, wozu jener gar keine Nöthigung zu empfinden brauchte: das Wissen wovon?, so musste die Antwort lauten: vom Guten. Das Gute ist aber das Wissen und so ist der Cirkel vollendet. Man sieht, jedes Herausgehen aus diesem Kreise würde eine materiale Berücksichtigung, eine inhaltliche Charakteristik des Guten voraussetzen. Da nun das Gute ein Begriff von hoher

Allgemeinheit ist, so verlangt seine inhaltliche Charakteristik eine sehr allgemeine, sehr weite abstracte, d. h. principielle Auffassung des geistigen Lebensinhalts. Aber ein Princip des Inhalts ist der Sokratik noch unbekannt; sie ist unfähig dazu es aufzustellen. Daraus folgt, dass alle sokratischen Begriffsdefinitionen, wo sie principiell sind, nur formal, tautologisch oder halb identisch, kantisch gesprochen: analytisch, und wo sie synthetisch, material sind, nicht principiell, nicht sehr umfassend sind. Nur wo der Begriff in der nächsten concreten Erfahrung gegeben, wo sein Inhalt keiner hohen principiellen Fassung benöthigte, gelangte die sokratische Definition zum Positiven, zum Wissen. Da aus dem Inhalt alle Differenzirung der Begriffe fliesst, so kann ohne principielle Auffassung des Inhalts auch kein Verhältniss der Begriffe statuirt werden. Wenn dieses Verhältniss nicht bloss ein Verhältniss der Coordination, sondern auch der durchgeführten Subordination ist, so entsteht ein System, in welchem die allgemeinen Begriffe die Principien der niederen sind. Da nun Sokrates dem begrifflichen Inhalt keine principielle Beachtung schenkt, so ergibt sich, dass er kein Verhältniss der Begriffe, weder ein solches der Coordination, noch der Subordination und folglich auch kein System aufstellen konnte. Der vielbesprochene unsystematische Charakter der sokratischen Philosophie ist also nicht eine zufällige Erscheinung, die höchstens der Ausdruck einer jugendlichen, gewissermaassen noch experimentirenden Unreife ist, sondern sie ist die nothwendigste Consequenz des einseitigen Formalismus oder Logismus. Die materialen Principien, die der Sokratik fehlen, enthalten die Triebkräfte und Bindemittel zum Aufbau einer wirklichen allgemeinen Anschauung, die grossen Gesichtspunkte der Eintheilung, die wahrheitbildenden Motive und schöpferischen Tendenzen. Darum kam die Sokratik mit all ihrer Begriffslehre inhaltlich nicht hinaus über unbedeutende Bruchstücke und leere Formeln. Wie konnte der denn Inhalt, synthetische Wahrheit schaffen, dem die Principien, die Motoren des Inhalts fehlten? Weil er nur das formale Princip der Begrifflichkeit kennt, weil die ganze Weisheit des Sokrates Analytik ist, darum ist sie inhaltlich unfruchtbar. Denn aus dem Analytischen Inhalt herausziehen wollen, ist nach dem kantischen, von den Alten entlehnten Ausdruck, als ob einer den Bock melken will und ein anderer das Sieb unterhält. Die Logik ist dem Sokrates nicht im Hegel'schen Sinne die höchste und umfassende Wissenschaft, sondern die einzige. Die Physik ist ihm

gleichgiltig und Ethik und Politik fallen mit der Logik zusammen, da sie keine besonderen Principien haben, sondern nur dasjenige der formalen Richtigkeit, der Allgemeinheit, des λόγος. Weil er im Princip nur formaler Logiker ist, darum ist Sokrates nothwendig unwissend. Hieraus ergibt sich ein Zweites. Die Logik ist die wichtigste Polizeiwissenschaft des Geistes. Sokrates konnte nicht blind sein gegen die Unzulänglichkeit seiner materialen Weisheit und das offene Bekenntniss seiner Unwissenheit ist weit mehr der Ausdruck einer wahrhaft erhabenen Freimüthigkeit und Wahrheitsliebe als das einer halbironischen Bescheidenheit. Wenn nun aber auch die Logik, vereint mit einer einfachen, principlosen Lebenserfahrung, selbstschöpferisch nichts leisten konnte als leere Tautologien oder einfache, zusammenhanglose Abstractionen aus der Erfahrung, so konnte sie doch eben in ihrer Eigenschaft als Polizeiwissenschaft kritisch sich bethätigen gegenüber jeglicher fremden Weisheit. Das anspruchsvolle Auftreten dieser fremden Weisheit, das Sokrates namentlich an den „Grössen“ Athens täglich beobachten konnte, musste dazu reizen, das Bewusstsein des eigenen, im logischen Princip besessenen, vortrefflichen kritischen Maassstabes und der Wunsch und die unversiegliche Hoffnung, die Mängel des eigenen Wissens auszugleichen, mussten mächtig dazu antreiben, die fremde Weisheit einer scharfen Prüfung zu unterwerfen, und da die Beweggründe stets fortwirkten, blieb auch das Verhalten des Sokrates stets dasselbe und es ward der Beruf seines Lebens, rastlos zu suchen und zu prüfen und die gesammte sich darbietende athenische und fremde Weisheit einer gewaltigen Musterung zu unterziehen, bei welcher Keiner bestand. Diese Prüfung lässt sich nach dem Vorigen gar nicht anders denken, als dass Sokrates die Mitunterredner zwang, ihr behauptetes Wissen in begrifflicher Form kundzuthun, und dann durch Heranführung negativer Instanzen aus der einfachen Erfahrung zeigte, dass die vorgebrachte Definition der logischen Wahrheit, der begrifflichen Allgemeingiltigkeit entbehrte.

Bei dem gleichmässigen Verlauf dieser Prüfungen, der regelmässigen Wiederkehr derselben Affecte bei den Geprüften, des anfänglichen Pathos selbstgewisser Einbildung, der späteren Verwirrung und der schliesslichen Entrüstung über sich selbst oder über den Prüfenden, konnte ein geistreicher Kopf unmöglich gleichmässig ernst bleiben. Das Pathos der anderen mit gleichem Pathos zu beantworten, entsprach weder der ruhigen Art des

Sokrates, noch hätte es sich auf die Dauer bewährt. Was am Anfang noch so starker, feuriger Eifer war, wird allmählich feine, kühle Routine. Als die Abwechslung schwand, musste die Ironie dem Sokrates Würze des Gesprächs sein. Aristoteles erwähnt sie Eth. Nic. 1127 b [23]. Wenn das Komische nur aus dem Contraste entsteht, so gab es der Anlässe dazu genug: der Contrast zwischen Gebahren und Leisten der Geprüften, den das bekannte Wort ausdrückt: parturiunt montes etc., der Contrast zwischen den elementar sich gebenden Affecten, den „originalen" Behauptungen bei jedem Einzelnen und ihrer schablonenhaften, vorherzuberechnenden Wiederkehr, der Contrast zwischen dem fremden Wissen, das Unwissenheit ist, und der sokratischen Unwissenheit, die Wissen ist [1]). Der Anblick fremder Selbsttäuschung bleibt stets ein Hauptstoff der Komik und auch jenem Selbstgefühl des höheren Bewusstseins, welches ja die romantische Ironie erzeugt, konnte sich auf die Dauer selbst Sokrates nicht gänzlich verschliessen. Die Romantik sucht den Vergleich mit der Masse, um sich darin zu spiegeln. Sokrates, der sociale Denker, konnte ihn nicht vermeiden. Hierin, in den Massen der Menschen liegt der grösste Contrast, der Contrast zwischen dem Grossen und Kleinen. Das Genie auf der Gasse! Als die Philosophie in die Schule und Studirstube zog, verlor sich allerdings dieser gewaltige Anreiz zum Humor.

Aber die sokratische Ironie ist nicht nur vom allgemein psychologischen Standpunkt zu fassen. Was darin zum Ausdruck kommt, ist nicht nur das Verhalten des Höheren zum Niederen, sondern speciell eine Methode des Rationalen gegenüber dem Irrationalen. Das Verhalten des Rationalen gegenüber seinem Widerpart ist ein doppeltes, entgegengesetztes. Entweder nimmt es aus Mangel an eigenen materialen Principien das Irrationale kritiklos in sich auf, indem es dasselbe sanctionirt, das Wirkliche für vernünftig erklärt, oder es hebt das Irrationale gänzlich auf. Es verhält sich also diesem gegenüber entweder begreifend, oder zersetzend. Indem es den Inhalt des Irrationalen durch Zersetzung tödtet, freut es sich gewissermaassen die spolia desselben, die leergewordenen Formen und die hohlgewordenen Worte anzuthun und lächelnd darin zu stolziren. Und zu solchem Lächeln findet es reiche Veranlassung, weil das Irrationale, wie es mächtiger, lebendiger, excentrischer ist als das Rationale, auch den stärkeren Ausdruck sucht. So trägt nun Sokrates den

[1]) Vgl. Ziegler S. 55.

irrationalen Lebensgestalten seine Ironie entgegen: den Liebeseifrigen seine ironische Verliebtheit, den Wundergläubigen sein bisweilen wenigstens ironisch citirtes *δαιμόνιον*, den Prahlerischen seine ironische Bescheidenheit.

Die Wirkung der fast stets resultatlos verlaufenden sokratischen Gespräche war eine entgegengesetzte, insofern für diese Resultatlosigkeit die einen sich selbst, die anderen den Sokrates verantwortlich machten. Beide suchten die Negativität der Resultate durch Unterschiebungen positiver Motive bei Sokrates zu erklären. Das wesentlich theoretische Interesse des Sokrates machten die einen zum sophistischen, die anderen zum ethischen. Sowohl Aristophanes wie die Sokratiker, die sich die Resultatlosigkeit als ethischen Stachel, als Protreptik auslegten, schlossen aus dem Affect der Wirkung auf die Absicht. Sowohl die sophistische Negativität wie die ethischen Stoffe waren für den sokratischen Rationalismus erst secundäre Momente, erst Consequenzen.

Krohn bestreitet — natürlich nicht ohne zur Nothwehr einer grösseren Athetese zu greifen — die Glaubwürdigkeit der bei dieser ganzen Betrachtung hauptsächlich in Frage kommenden Stelle Aristot. Sophist. elench. 183 b 7, die seiner Vorstellung vom predigenden, nicht dialogisirenden Sokrates allerdings augenfällig widerspricht. Er behauptet (S. 178), dass im Gegensatz zu dieser Stelle die anderen aristotelischen Stellen den Sokrates als Mann des Wissens, nicht als unwissend hinstellen. Wir haben uns im Vorigen bemüht, einerseits den Dialog als die consequente Aeusserung des sokratischen Rationalismus, andererseits das formale Wissen als verträglich mit der materialen Unwissenheit zu erweisen[1]).

Gemäss der Tendenz des formalen, begrifflichen Wissens und infolge ihres gänzlichen Mangels an materialen Principien geht die Tendenz der Sokratik auf das Allgemeine. Die Differenzirung erkennt sie nur in formaler, rationaler Bedeutung an: als Gegensatz des Begriffs und des begrifflichen Mangels, des Wissens und der Unwissenheit. Und ähnlich dem Pythagoreismus führt sie die übrigen Gegensätze auf diesen einzigen zurück. Von diesem einen Gegensatz abgesehen, besteht die sokratische Lehre,

[1]) Dass hier ein so geschichtliches Moment wie die Wirkung der sokratischen Reden auf Freunde und Gegner, da es aus Aristoteles nicht entnommen werden konnte, aus anderen Quellen, namentlich aus Plato geschöpft ist, wird man uns wohl nicht als argen Widerspruch gegen unser Programm auslegen.

da alle weitere Differenzirung Principien des Inhalts voraussetzen wurde, aus lauter Identitäten und Analogien, für die der sokratische Monismus des Begriffs eine ebenso grosse Vorliebe hat wie der pythagoreische Monismus der Zahl und die er ebenso wie dieser nur nach der Seite der Uebereinstimmung, der Identität, nicht nach der Seite der Relativität und Differenzirung hin behandelt. Aristoteles erwähnt die *παραβολή* als sokratische Figur Rhet. II, 20. 1393 b^{4}, eine Stelle, die desshalb auf den historischen Sokrates Bezug haben muss, weil die darin besprochene Aeusserung desselben über die Loosung bei der Besetzung von Staatsämtern ihm auch von dem Ankläger (Mem. I, 2, 9) vorgehalten wird. Die Analogie ist das Mittel, durch welches der einseitige Monismus sich eine künstliche Fruchtbarkeit verschafft, die er sonst bei seinem Mangel an Principien der Differenzirung nicht haben würde. Die Analogie ist die Form, in der er die ihm versagte Mannigfaltigkeit gewissermaassen adoptirt, und sie ist ein ebenso deutlicher Ausdruck des Einheit suchenden Triebes, welcher die eine und immer zuerst ausgebildete Seite der Wissenschaft bezeichnet, wie die Identificirung.

Als Identitäten oder doch als principiell nicht geschiedene Parallelbegriffe stehen so zunächst in der Sokratik da: der Begriff und das Wissen, das Begriffswissen und die Selbsterkenntniss. Ferner werden nicht geschieden, sondern als Einheit behandelt: das Wissen und die Eigenschaft des Wissens, die Weisheit; das Wissen und die Wissenschaft; das Wissen des Begriffs und das Wissen des Zwecks, der Motive und der Genesis; die Logik und die Ethik, Psychologie und Pädagogik; die Theorie und die Praxis; das Wissen und die Tugend; der Begriff der Tugend und ihre causale Wirklichkeit; die Tugend und die Ethik; die rationale Function und die übrigen Functionen; die Weisheit und die Mässigkeit etc. Wir verweisen stets auf die früheren Ausführungen. Der Begriff objectivirt sich also zugleich als Wissen, als individuelles Selbst, als Eigenschaft, Charakter, Wille, Gefühl, als Wissenschaft, als Zweck, als Causalität, als Tugend und als Praxis. Er ist zugleich logisches, ethisches, psychologisches, theoretisches und praktisches Princip; kurz, er ist das vollgenügende Princip des gesammten geistigen und seelischen Lebens und zugleich auch seiner Verwirklichung in der Praxis. Aber wir haben noch nicht alle Productionen des monistischen Triebes aufgezählt. Da das Princip des Individuellen fehlt, wird das Individuelle das Allgemeine, zu dem es sich in der Selbsterkennt-

niss auflöst. Wenn die Individuen als solche verschwinden (resp. indifferent erscheinen), müssen sie auch in der ethischen Idealität und selbst als Stände und Geschlechter verschwinden, d. h. es gibt keine besondere Tugend des Mannes, des Weibes, des Kindes und des Sklaven, sondern nur eine allgemeine Tugend für alle. Zeller thut desshalb recht[1]), die aristotelische Stelle Polit. I, 13. 1216a[21] *ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς* (Sklave und Kind sind aus dem Vorhergehenden zu ergänzen) *(καὶ) ἀνδρία καὶ δικαιοσύνη καθάπερ ᾤετο Σωκράτης* für den historischen Sokrates in Anspruch zu nehmen.

Was von dem Verhältniss der Tugend zu den Individuen gilt, das gilt auch von dem Verhältniss der Tugenden untereinander. Sokrates hat vielleicht ausdrücklich die Einheit der Tugenden so wenig behauptet, wie er auch ausdrücklich jeden Individualismus nicht geleugnet hat. Es ist ja sogar von ihm bei Aristoteles eine leere Sonderbestimmung der Tapferkeit überliefert. Aber die Behauptung der Einheit der Tugend liegt so sehr in der Consequenz seiner Lehre, dass diese Consequenz von seinen drei Hauptschülern gezogen worden ist. Er ist bei dem Mangel an jeglichem Individualprincip nicht nur unfähig, sich davor zu schützen, sondern er strebt mit aller Macht und Tendenziosität auf diesen Monismus hin und man hat so manchen Grund dafür, aber keinen stricten dagegen, ihm diese Lehre ausdrücklich zuzuweisen[2]).

Aristot. Rhet. II, 20. 1393b[4] [3]) bestätigt uns, was in der platonischen und xenophontischen Darstellung so oft wiederkehrt.

---

[1]) S. 146. Doch scheint es uns nicht nothwendig, dass Aristoteles die Angabe zunächst aus dem platonischen Menon geschöpft habe. Wenn er, wie Zeller zugesteht, sie mit der Lehre des historischen Sokrates übereinstimmend gefunden hat, so müssen ihm doch noch andere Quellen derselben zu Gebote gestanden haben als die platonischen Dialoge.

[2]) Und es geschieht auch von den meisten Forschern: Strümpell S. 160. Schwegler, Gesch. d. griech. Ph. S. 110. In der Gesch. d. Philos. 44[9] nennt er geradezu die 3 Thesen von der Identität der Tugend mit dem Wissen, von der Einheit und Lehrbarkeit der Tugenden den Inhalt der sokratischen Philosophie. Brandis, Handb. S. 39 f. Heinze, Ueber den Eudämonismus S. 739. Ueberweg-Heinze, Grundr. I[7] S. 111. Alberti S. 110. Baumann, Gesch. d. Philos. S. 52. Ueber Ziegler s. S. 236.

[3]) „Parabel ist die Beispielsform, deren sich S. bediente, wie wenn Jemand das Thema behandelte: Staatsämter dürfen nicht durchs Loos besetzt werden" und zur Begründung sagte, „denn das sei gerade so, als wenn man die Athleten durchs Loos bestimmen wollte, nicht nach Maassgabe ihrer Fähigkeit, einen Wettkampf zu bestehen, sondern nach dem zufälligen Aus-

dass die sokratische Argumentation für das politische — und man gestatte uns hinzuzufügen — auch für das ethische Gebiet die Künste, Handwerke und andere Beschäftigungen zu Vergleichen heranzieht. Verglichen hat er sie wohl, aber nicht gesondert; er hat sie alle auf das Princip des Wissens, der Meisterschaft zurückgeführt. Es ist sein Grosses, das ihn weit über sein Zeitalter erhebt, dass er in der Norm die Einheit in allem menschlichen Thun entdeckt und hervorgekehrt hat. Aber diese Einheit, die nur ein wichtiges Moment ist, war ihm das Ganze. Nirgends lässt sich sein Bestreben, wohl aber nach dem Vorigen seine Unfähigkeit erweisen, auch die principiellen Unterschiede zwischen Tugend und Beruf, zwischen den einzelnen Berufen und Beschäftigungen anzugeben.

3. Das Werthprincip der Tugend.

Was von der Tugend im Verhältniss zu den Individuen, zu den Einzeltugenden, zur Gesammtpraxis des Lebens gilt, das gilt endlich auch vom Verhältniss der Tugend zu den Werthen des Lebens: zum Guten, Nützlichen und Angenehmen. Es ist damit die letzte wichtige und viel discutirte Frage der sokratischen Literatur berührt, für die uns aber die bisherigen Erörterungen die Entscheidung erleichtert haben. Welches ist die ethische Richtung des Sokrates? Bei Xenophon ist er meist Utilitarier, bei Plato meist absoluter Intuitivist, im platonischen Protagoras ist er Hedoniker und Utilitarier. In den Lehren der Schüler begegnen sich krassester Eudämonismus und höchster Idealismus. Schon das deutet darauf hin, dass die sokratische Ethik, was die Richtung angeht, gewissermaassen alles und nichts ist. Aber man hat weit künstlichere Lösungen versucht. Mit der hedonistischen Seite allerdings fand man sich leicht ab: der Kyrenaiker sei eben ein Apostat von der Lehre des Meisters und der Hedonismus des Protagoras sei ironisch zu nehmen als ein dialektisches Kunststück, als ein hypothetisches Eingehen auf die sophistische Anschauung, um sie durch sich selbst zu widerlegen[1]). Den

falle des Loosens, oder wenn man unter der Schiffsmannschaft den Steuermann durchs Loos bestimmen wollte, als wenn der Zufall des Loosens und nicht die Tüchtigkeit darüber entscheiden müsste."

[1]) Ribbing, Sokrat. Stud. II, 106. Mehring, Zschr. f. Philos. 36. S. 100. Brandis, Rhein. Mus. I, 134. 138.

utilitarischen Standpunkt der Memorabilien hatte zuerst Dissen scharf erkannt und im Einzelnen nachgewiesen; den Widerspruch mit der namentlich aus Plato genährten idealeren Vorstellung von der sokratischen Tendenz hatte er dadurch erklärt, dass Xenophon nur die exoterische Ethik des Sokrates begriffen und überliefert habe[1]). Namentlich Brandis und Ribbing weisen bei Xenophon neben den relativistischen, utilitarischen Lehren auch starke Spuren einer idealistischen Anschauung auf, machen für erstere nur Xenophon's Missverständniss verantwortlich und proclamiren die letztere als die echt sokratische.

Brandis beruft sich auf Aristoteles und Plato für seine Behauptung, dass Sokrates im ausdrücklichen Gegensatz zur relativistischen Lehre ein absolut Gutes, ein „reines“, „inneres“, „wahres“ Wissen, ein „besonderes sittliches Wissen gelehrt“ habe[2]) und „bestrebt war — unleugbare Thatsachen und Urtheile des sittlichen Bewusstseins auf ihren allgemeinen Grund zurückzuführen und zu zeigen, dass dieser nicht mit der Annahme bestehen könne, Lustempfindung sei der Endzweck aller Bestrebungen und Handlungen“ (Rh. M. I, 146). Aber aus allen aristotelischen Zeugnissen vermag Brandis immer nur zu entnehmen, dass Sokrates die Tugend für Wissen erklärt und sie damit „einzig und allein“ in die „Belebung und Schärfung des sittlichen Bewusstseins, nicht in die Bekämpfung der sinnlichen Triebe“ (ib. 133), folglich auch nicht zur Lust in directen Gegensatz gesetzt habe. Br. ist auch genöthigt zuzugestehen, dass uns Aristoteles über die Bestimmung, das Object, den Endzweck des Tugendwissens „ohne Aufschluss lässt“, ja sogar „zu Irrthum verleitet“, wenn man alle Angaben als historisch treu nehme und nicht darin bisweilen nur eine Bezugnahme auf platonische Dialoge und nur aristotelische Folgerungen sehe (134). Welchen Werth hat dann das aristotelische Zeugniss? „Nach Stellen in allen drei Ethiken könnte es scheinen, Sokrates habe Tapferkeit — Tugend für erfahrungsmässiges Wissen um die Objecte gehalten, worauf sie gerichtet. Hier aber hat Aristoteles augenscheinlich Platon's Protagoras und Laches vor Augen und stellt als unbedingte sokratische Behauptung auf, was dort aus Voraussetzungen der Sophisten gefolgert wird.“ So kurzsichtig war also Aristoteles?

---

[1]) Dissen, De philosophia morali in Xenoph. de Socr. comment. trad kl. Schriften S. 88.

[2]) Rhein. Mus. I, 132 ff. 142.

Ebenso kurzsichtig wie Xenophon (vgl. S. 138)? Und wer ist denn der Sophist des Laches? Zeller hat bereits (158, 3) die Brandis'sche Argumentation gegen die relativistische Auffassung der sokratischen Ethik der wichtigeren xenophontischen Stützen beraubt und gegen die Behauptung, dass die Verbindung der Tugendwissenslehre mit dem ethischen Relativismus „unmöglich" (Entw. I. 237), „theils nichtssagend, theils augenscheinlich falsch", „abgeschmackt und lächerlich" (Rh. M. I, 134) sei, auf die kyrenaische Lehre verwiesen. Br. beruft sich, um die Mängel des Aristoteles zu ergänzen, für das absolute Object des Tugendwissens auf Plato, zunächst auf den Protagoras, Laches, Charmides und Euthyphron (S. 137—139). Ganz abgesehen davon, dass die echt sokratische Zeugenschaft dieser Dialoge doch nicht ausser Zweifel steht, dass die beiden erstgenannten eben in bedenklicher Weise den selbst für Aristoteles undurchdringlichen Schein einer relativistischen Auffassung erweckt haben sollen, enden alle vier in skeptischer Unwissenheit gerade dort, wo es gilt, das absolute Object des Tugendwissens anzugeben. Woher diese Skepsis, wenn Sokrates wirklich dieses Object bestimmt hat? Ferner soll die Lehre des Gorgias von der Differenz des Guten und Angenehmen echt sokratisch sein! Br. citirt oft genug die aristotelische Stelle, dass nicht Sokrates, sondern Plato in der Seele das Vernünftige und Vernunftlose geschieden habe. Wo geschieht das aber zuerst und in schärferer Weise als im Gorgias? Die Republik begründet bereits die complicirtere Dreitheilung. Der Gorgias führt ziemlich spät im Verlaufe des Gesprächs gerade die Trennung der logistischen und hedonischen Seelensphäre durch, noch dazu im ausdrücklichen Anschluss an pythagoreische Lehren (493 f.) und in einer Entwicklung, welche deutlich verräth (495 ff.), dass sie durch die naturphilosophische Antithetik hindurchgegangen ist, und die im einzelnen Niemand für sokratisch nehmen wird. Die Aufstellung des absoluten Tugendwissens im Menon, den Br. ebenfalls citirt (140), führt sofort zur Lehre von der ἀνάμνησις. Politicus, Theaetet, Philebus werden heute Niemandem mehr Zeugnisse für die echte Sokratik abgeben. Das Zeugniss des Diogenes Laërtius (II, 31), wenn man es überhaupt gelten lassen will, sagt ja gerade nur, dass das Gute im Wissen besteht und nicht, dass es das Princip des Wissens ist.

Die Ribbing'sche Untersuchung [1]), die in den Resultaten mit der von Brandis durchaus übereinkommt, krankt an einer wenig kritischen Benützung der Quellen, und die ausnehmende Gründlichkeit in der Behandlung und der Scharfsinn ihrer Distinctionen tragen nur dann der Wissenschaft Früchte, wenn man fast alles von Sokrates Ausgesagte auf Plato überträgt. Den Gegensatz zwischen der durchaus idealistischen Ethik des platonischen Sokrates und der wesentlich relativistischen des xenophontischen Sokrates arbeitet Ribbing auf's Schärfste heraus, indem er zugleich die letztere der Inconsequenz anklagt, theils weil sie den Vorzug der besseren Gefühle behaupte, ohne ihn aus ihrem Princip begründen zu können (S. 28. 113), theils weil sie durch einzelne Aussprüche streng idealistischer Tendenz sich selbst widerspreche (S. 29. 70. 94 ff. 102. 107—111. 115). Er weist die xenophontische Darstellung fast gänzlich ab zu Gunsten der platonischen — ohne Beweis und ohne das Missverstehen Xenophon's und den Widerspruch in seiner Darstellung und mit Plato erklären zu können. Die sichersten Kriterien, die „aristotelischen“ Zeugnisse lässt Ribbing gänzlich bei Seite. Von platonischen Quellen will er zwar nicht einmal den Protagoras, sondern nur die Apologie, die doch gerade eine stark ethisirende Verklärung des Sokrates bietet, und den Crito gelten lassen, dessen sokratische Treue — nach Zeller's Hinweis — schon durch die Abwesenheit Plato's bei dem Gespräch verdächtig ist; in Wirklichkeit aber beleuchtet er diese beiden Schriften nur mit einem aus grösseren Dialogen gewonnenen sokratischen Typus und citirt auch ausdrücklich den Menon, Theaetet, Gorgias und die Republik für den historischen Sokrates.

Nach drei Seiten bestimmt Ribbing das sokratische Tugendwissen und nach drei Seiten hin verwechselt er Sokrates und Plato. Das sokratische Tugendwissen sei 1) in formell-subjectivem Sinne ein bewusstes und darum freies und constantes, das im Gegensatz stehe zu allem instinctiven, inspirirten, zufälligen Meinen u. dgl. (S. 76 f.). Es gehe 2) in reell-objectivem Sinne auf ein besonnenes, maassvolles, schönes, harmonisches Handeln und trete als solches in Gegensatz zu den Begierden (S. 77 ff.) und 3) enthalte es eine seinem Inhalt nach specifisch bestimmte

---

[1]) Ueber das Verhältniss zw. den Xenophont. u. Platon. Berichten üb. Sokr. Sokrat. Stud. II.

Erkenntniss, eine andere Norm, ein anderes Ziel der Tugend als die Eudämonie (92 ff.).

Allerdings kennt Sokrates einen Gegensatz zwischen Wissen und Meinen, wie ihn — worauf Zeller mit Recht hindeutet — bereits die Vorsokratiker kennen. Aber Ribbing hat wie alle, die dem Sokrates die menonische Unterscheidung zuschreiben [1], übersehen, dass im Menon der Gegensatz zwischen Wissen und Meinen ein ganz anderer ist. Sokrates unterscheidet Wissen und Meinen wie Wissen und Nichtwissen, wie Positivität und Negativität. Der platonische Menon wie der Theaetet und die Republik unterscheiden sie als zwei selbständige, concurrirende Functionen. Bei Sokrates stehen sich gegenüber *ἐπιστήμη* und *δόξα*, bei Plato *ἐπιστήμη* und *ὀρθὴ δόξα*. Ist die *δόξα* einer *ὀρθότης* fähig? Darauf antwortet Plato: ja (Menon) und Sokrates: nein. Selbst bei Xenophon behauptet ja Sokrates in einer Stelle, die Niemand dem Xenophon zutrauen wird, *οὔτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους (καλά τε κἀγαθά) δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἁμαρτάνειν.* Wenn R., um seine Citate aus Gorgias, Menon etc. sokratisch zu beglaubigen, behauptet, der dortige Gegensatz zwischen dem Wissen und der „blossen", „wechselnden", nicht durch „Gründe" gestützten Meinung finde sich „der Sache nach ganz" ebenso Apol. 21 C ff. Crit. 47 A ff., so vergisst er vollständig, dass weder die Apologie noch der Crito die Meinung als eine blosse, wechselnde, nicht durch Gründe gestützte behandeln, dass sie dieselbe dem Wissen nicht als ein „Weniger", sondern als ein „Nichts" gegenüberstellen, dass Apol. 21 C ff. im Gegensatz zum Menon die Prüfung und Beurtheilung rein negativ ausfällt und im Crito ausdrücklich die *δόξα* des Richtigen, des zu Thuenden nur dem Kundigen zugeschrieben wird, dass also beide Schriften wie die xenophontische Stelle Wissen und Meinen nur als das Positive und Negative gegenüberstellen und das Zwischending einer *ὀρθὴ δόξα* nicht kennen. Damit ist die Ribbing'sche Annahme hinfällig geworden, vor der schon der Gedanke hätte bewahren sollen, dass der Gegensatz des constanten Wissens und der wechselnden Meinung ja ein deutlicher Nachklang aus der Naturphilosophie

---

[1] Brandis, Handb. S. 36. Strümpell S. 133. Ritter S. 53. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I a 167. Hermann, Gesch. u. System d. plat. Ph. 248. Dagegen können wir zu Gunsten der obigen Ausführung auf eine wichtige in der neuesten Auflage hinzugefügte Anmerkung Zeller's (S. 107 f., 1) verweisen.

ist, sei es der pythagoreischen, die ja in Ribbing's Hauptquellen, im Menon wie im Gorgias citirt wird, sei es der heraklitischen und eleatischen, deren Vereinigung ja nach Aristoteles das Werk Plato's sein soll. Vor allem aber hätte die Annahme einer ὀρθότης ausser dem Wissen den Sokrates zwingen müssen, den Vorzug des Wissens durch ein Princip ausserhalb desselben, also im Sein zu begründen, wie die gleiche Annahme ja den Plato dazu gezwungen hat[1]).

Dasselbe gilt von der reell-objectiven Seite des Tugendwissens. Auch hier wird das „Feste“, „Maassgebende“ des Wissens dem „Sinnlichen und Veränderlichen“, den „wechselnden, zweideutigen, maasslosen Begierden“ entgegengestellt (S. 82 f.). Ribbing hätte lieber den Philebus statt des Gorgias citiren sollen. Der armselige Plato hat nach R. nur den „leitenden Gedankengang“ dabei „dargestellt“. „Der Sache und Anwendung nach aber findet sich dasselbe bei Sokrates wieder.“ R. verweist auf die Apologie, die aber nichts davon enthält, obgleich sie dem Monisten Sokrates schon manchen dualistischen Zug aufprägt, und auf Xenophon, der aber wieder durchaus nicht wie der Gorgias „die Tüchtigkeit oder Tugend oder das maassgebende Vermögen mit der Gegenwart des Wissens wirklich gegeben“ sein lässt, vielmehr umgekehrt die maasshaltende Tugend zur Vorbedingung des Wissens macht[2]). Ueber die Bedeutung, die R. der ἐγκράτεια in der Sokratik zuweist, und über die von ihm betonten Elemente aus der normativ-pathologischen Ethik verweisen wir auf die früheren Ausführungen.

Drittens soll das sokratische Tugendwissen im Gegensatz zum Eudämonismus, der die Tugend nur als ein Mittel zu einem Anderen, zur Glückseligkeit betrachte (S. 28), „auf einen im Verhältniss zu dem Sinnlichen neuen und von allen sinnlichen Objecten verschiedenen Gegenstand“ (S. 41), auf ein unsinnliches und absolutes Gute als höchstes praktisches Ziel gehen (S. 68). Sokrates bringe somit „eine totale Reformation der ganzen früheren griechischen Anschauungsweise“ (S. 47), zeige „dem Willen und dem Bewusstsein“ „einen neuen Richtungspunkt“ und entdecke eine im Bewusstsein „gegenwärtige, unsinnliche und absolute Objectivität“ (S. 48). Und die Zeugnisse für diese dem Sokrates zugewiesene Rolle? Nachdem S. 33 der platonische

[1]) Tim. 51 f. Rep. 474 ff.

[2]) Mem. I, 5, 4.

Gorgias (477 C 507 B C) und der Theaetet (176 E) citirt worden, heisst es daselbst: „eben dies, dass die Tugend um ihrer selbst willen, nicht nur wegen ihrer Folgen gepriesen werde, wird von Plato als das bei ihm Neue und Eigenthümliche angegeben: Rep. 367 D 358 B D". Ebendaher werden auch die „bestimmten Erklärungen" des Sokrates entnommen, „dass die Tugend und die sinnlichen Vortheile und Genüsse wesentlich verschieden und jene absolut werthvoll, diese relativ" seien. Wir bedauern den Plato! Er nennt es die originale, nie erhörte, nie versuchte Hauptleistung seines grössten Werkes, welche zudem noch geradeswegs auf die Idee des Guten hinführt, die absolute Bedeutung der Tugend aufgezeigt zu haben, und R. wirft dieses beste Verdienst des Plato als reife Frucht dem Sokrates in den Schooss, macht den Plato im grössten Moment seiner philosophischen Existenz zum Berichterstatter des Sokrates. Gerade die Feierlichkeit, die reformatorische Begeisterung, mit der Plato die absolute Bedeutung der Tugend einführt, beweist, dass sie Sokrates noch nicht gekannt hat. Die wenigen Stellen, die R. hierauf von Xenophon gelten lässt: IV, 5, 1. IV, 2, 32 ff. IV, 1, 3, werden ebenfalls durch Zeugnisse der Republik (491 B 519) beglaubigt (S. 95 ff.). S. 100 heisst es: der „Gedankengang des Sokrates in Bezug auf das praktische Wissen des Maasses, der Norm und der Schönheit des Handelns ist vollkommen derselbe als der bei Plato in allgemeiner metaphysischer Hinsicht in Bezug auf das Seiende (Rep. 477 C ff.). Weil Meinen und Wissen verschieden, sind auch ihre Objecte verschieden (Wechselndes und Seiendes). Dies ist die kurze Zusammenfassung des platonischen Beweises für das Dasein von Ideen (Tim.), davon bildet die Ansicht des Sokrates, den Inhalt des sittlichen Wissens betreffend, nur die ethische Anwendung oder richtiger den ethischen Anfang" — nein, „Anwendung" wäre richtiger gewesen; denn der Gegensatz des Wechselnden und Seienden stammt aus der Physik — und so hat R. dem Plato nicht nur die geraubte Originalität wiedergegeben, sondern sogar den Sokrates — zu seinem Schüler gemacht.

R. bemüht sich nun, das aus der Republik Gewonnene auf die Apologie und den Crito zu übertragen und namentlich aus den öfter (S. 99. 102 f. 114. 120) citirten Stellen Apol. 20 f. 29 ff. Crit. 46 ff. die Postulirung eines absolut Guten für Sokrates zu erweisen. Selbst wenn sich wirklich hier schwache Spuren einer absoluten Inhaltsbestimmung des Tugendwissens, einer Unterscheidung des absoluten, sittlichen Wissens von anderem Wissen

finden, sind diese platonischen Zeugnisse nicht entscheidend. Aber Apol. 29 weiss nichts davon, Apol. 20 f. beurtheilt das andere Wissen wesentlich negativ. Der Crito vergleicht an der angegebenen Stelle hauptsächlich das medicinische Wissen mit dem sittlichen, was Sokrates oft gethan, und stellt allerdings das letztere als das höhere hin. Wir meinen nun, dass wohl der Vergleich der Tugend und Arzneikunst sokratisch sein kann, niemals aber die Gegenüberstellung beider als eines höheren und niederen Wissens und die Behandlung der Tugend als einer Gesundheit der Seele. Auf den Einwand K. Fr. Hermanns, dass diese Lehren des Crito allzu ähnlich Rep. 353 D ff. und 445 A B und desshalb nicht sokratisch seien, antwortet Ribbing einfach, dass der platonische, nicht sokratische Ursprung jener Aussagen der Republik ja eine blosse Hypothese sei (114 f.). Weit vorsichtiger will Zeller (153 f.) zwar die Republik, den Gorgias und theilweise auch den Crito nicht als sichere Quellen der Sokratik gelten lassen, glaubt aber doch aus dem Crito folgern zu dürfen, dass jene Lehren in der sokratischen Philosophie einen Anhalt fanden. Aber die Auffassung der Tugend als einer Gesundheit der Seele widerstreitet der aristotelischen Nachricht, dass nicht Sokrates, sondern erst die Späteren die Tugend als eine ἕξις erfasst haben (Nic. 1144 b). Sokrates hat die Tugend wohl mit einer Wissenschaft, aber schwerlich mit einer praktisch zu gewinnenden Wirklichkeit, einem werthvollen Zustand verglichen. „Aristoteles“ nennt es geradezu den Fehler der sokratischen Ethik, dass sie die Tugend nur parallel der Arzneikunde, nicht aber parallel der Gesundheit aufgefasst hat: M. M. 1183 b. Eud. 1216 b. Durch diese willkommene „aristotelische“ Bemerkung glauben wir berechtigt zu sein, die Aeusserungen über die Tugend als Gesundheit der Seele aus der echten Sokratik auszuscheiden. Aber auch sonst weiss die sokratische Ethik nichts von einer Concurrenz des Seelischen und Körperlichen, des Sittlichen und Sinnlichen. Sie hat das ἦθος und πάθος, das ἄλογον μέρος ψυχῆς nicht principiell herausgearbeitet und kennt ja nur eine Einheit des Sittlichen und Sinnlichen im Denken. Mag selbst die Apologie den Dualismus betonen — wo sie es thut, wird sie platonisch. Der echte Sokrates hat das Denken zum Princip der Seele erhoben, nicht umgekehrt, wie es Ribbing darstellt (S. 64. 101—104. 114 ff.), die Seele zum Princip des Denkens, zum absoluten Object des Wissens gemacht. Er ist Subjectivist, Idealist, weil er Rationalist ist, nicht umgekehrt.

R. sucht das absolute praktische Object im eigenen Wesen der Seele, im Object der Selbsterkenntniss, in der Gegenwart des Göttlichen — der göttlichen Weisheit und Gesetzgebung in der Seele, worauf auch das *δαιμόνιον* hinweise. Und bei soviel Realbestimmungen nannte sich Sokrates „nichtwissend" in Bezug auf das praktische Object? (S. 64.) Es ist eine recht bunte Gedankenmischung, die hier R. als sokratische Weisheit präsentirt. Er nimmt aus dem zur Ideenlehre führenden platonischen Theaetet die allgemeine Vorstellung vom Verhältniss der menschlichen Seele zum Göttlichen, von der Tugend als Verähnlichung mit Gott (120 f.), bringt damit das Orakel zusammen, von dem die Apologie redet, und zieht ferner das sokratische *δαιμόνιον* hinein. Diese Mischung identificirt er dann mit dem sokratischen Wissen der *λόγοι*. „Indem die in und mit diesem Wissen im Bewusstsein gegenwärtigen und nothwendigen Bestimmungen oder praktischen Gründe (*λόγοι*) — für das Handeln — eben die Gegenwart des göttlichen Gesetzgebers im Bewusstsein ausmachen und damit zusammenfallen in der Art, dass der Mensch, indem er auf dieses sein Inneres horche, der göttlichen Weisheit bewusst werde, und indem er demselben gemäss handle, sie offenbare etc." (S. 120). Dazu werden ausser einem Hinweis auf den Theaetet Apol. 23 A B. Crit. 46 B 47 D 48 A citirt. Aber die Stelle der Apologie redet höchstens vom Orakel und vom *δαιμόνιον* und weiss nichts von einer göttlichen Weisheit in der Menschenseele, die anderen Stellen reden überhaupt nicht vom Göttlichen in irgend einer Form. *λόγοι* erwähnt nur Crit. 46 B, aber nicht als sokratische Begriffe, sondern als „Reden", *οὓς ἔλεγον*. Aber selbst wenn Sokrates die göttliche und menschliche Vernunft analogisirt hat, so sind doch die *λόγοι* (als Begriffe), das *δαιμόνιον* und das absolute praktische Object ganz verschiedene Dinge. Das *δαιμόνιον* ist, wie oben gesagt, die Reaction gegen die *λόγοι*, jener Rest des subjectiven Seins, der nicht in die objective Form aufgehen will[1]). Die Sokratik, indem sie alles in Logisches und Allgemeines auflöst, sieht sich genöthigt, in einem Winkel der Seele ein X stehen zu lassen, in welchem das von ihr verachtete Princip des Unlogischen und Individuellen sich als Larve verschlossen hält und zur Widerlegung der Sokratik auferstehen wird. Das *δαιμόνιον* ist der offenkundigste Beweis, dass der Sokratik die Principien des Individuellen und des *ἄλογον μέρος*

[1]) Vgl. Zeller S. 74. 83 f. 88. 90.

ψυχῆς gänzlich fehlen. Denn es ist die Sokrates unerklärliche, persönliche Ausnahme, welche die Regel bestätigt. Sokrates konnte ja nicht taub sein gegen die zeitweilig mächtigen Antriebe seiner unbewussten, un-wissenden Subjectivität, und da sie in seine Philosophie nicht hineinpassten, dünkten sie ihm persönlich, unerklärlich, wunderbar, übersinnlich, um so mehr als sie, hervorgehend aus der Tiefe der genialen und edlen sokratischen Natur, nur Antriebe zum Guten waren. Dieses δαιμόνιον kann keine allgemeine Bestimmung, kein absolutes praktisches Object in sich tragen. Andererseits lässt sich auch nicht erweisen, dass die λόγοι, die ja gerade entgegengesetzter Natur sind wie das δαιμόνιον, ein absolutes praktisches Object zum Inhalt haben. Wenn wir die Mischung der verschiedenen Elemente, des δαιμόνιον, der λόγοι und des absoluten praktischen Objects wirklich gelten lassen, so ergibt sich Folgendes: Das δαιμόνιον muss zur allgemeinen Intuition des Göttlichen werden (à la Phaedrus); da nach R. das absolute praktische Object, welches in den λόγοι liegen soll, über das Wissen hinausgeht (S. 101. 120), so müssen die λόγοι nicht bloss Realität im Wissen, sondern absolute Realität haben, d. h. Ideen sein; da aber nach R. das absolute praktische Object als das Gute das wirkliche oberste Princip ist (101 f.), so erscheint die Idee des Guten nothwendig als die Spitze der ethischen Lehre. Man wird gestehen, dass es hiernach richtiger wäre, den Plato unter die Historiker als unter die Philosophen zu setzen. R. will aber doch noch dem Plato einräumen, dass er mittelst eingehender Analyse der Seele und ihrer praktischen Natur das sokratische Princip entwickelt und statt des populären, religiösen Gesichtspunktes bei Sokrates den ethischen gesetzt habe (S. 116). Letzteres passt gar nicht zu dem vorher von ihm Ausgeführten. Soll es aus dem Theaetet oder aus dem δαιμόνιον folgen? Uebrigens sind ja auch diese Unterschiede zwischen Sokrates und Plato — nur hypothetisch!

Dieser Consequenz, dass sie den Sokrates zum Schöpfer der Ideenlehre machen, erliegen alle jene Forscher, die mit Ribbing dem Sokrates ein absolutes praktisches Object über das Wissen hinaus zuweisen[1]). Auch Zeller, obgleich er nicht ausdrücklich

---

[1]) Besonders auffällig geschieht dies schon — von Früheren nicht zu reden — bei Ritter. Er sieht das von Sokrates betonte absolute Princip oder das „Gewisseste“ im sittlichen Gebot, in der sittlichen Bestimmung des Menschen (46 f.). Wie über die Form des Denkens, müsse Sokrates auch über den Inhalt zum Bewusstsein gekommen sein und dieser Inhalt sei: das Gött-

den Inhalt des Wissens, das Gute, aus dem Wissen herausgesetzt und so zwischen dem Wissen und dem Guten, resp. Wissen des Guten, unterschieden hat, beruft sich auf Ribbing und dessen platonische (Crito und Apologie) und xenophontische Zeugnisse und behauptet demgemäss einen absoluten, antieudämonistischen Idealismus der sokratischen Ethik [1]. Es ist aber nicht anzunehmen, dass Sokrates sein absolutes Princip nicht in das blosse Wissen, sondern in einen Gegenstand des Wissens, in das Wissen von demselben gesetzt habe, weil dann dieser Gegenstand nicht bloss innerhalb des Wissens, d. h. innerhalb des menschlichen Geistes, sondern als oberstes bestimmendes Princip des Wissens auch absolut real sein muss. Es ist ja evident: wenn das Gute nicht das Wissen, sondern das Wissen von einem Gegenstand ist, so ist es das Wissen von einem Seienden, und dieses Seiende ist Princip des Wissens. Wenn aber der Inhalt des Wissens in sokratisch-begrifflicher Form und darüber das oberste Princip, das absolute praktische Object absolut real werden soll, so ist das System der Ideenlehre vollendet. Gerade weil Sokrates nur das Wissen als oberstes Princip kennt, bleibt er, fern aller Ontologie, in der menschlichen Sphäre stehen. Und umgekehrt ist gerade der streng anthropologische Charakter seiner Lehre ein Beweis, dass er kein absolutes materiales Princip aufgestellt hat. Es ist schon desshalb ausgeschlossen, dass Sokrates nach dem Princip des Wissens gefragt hat, weil der Weg vom Menon und Theaetet direct zur Ideenlehre führt. Es ist daher auch unrichtig, wenn zumeist behauptet wird, dass Sokrates das sittliche Wissen von anderem Wissen principiell unterschieden habe, und von einem „reinen", „wahren" Wissen bei Sokrates nicht im Gegensatz zur Unwissenheit, zum Scheinwissen, sondern im Gegensatz zu anderem Wissen gesprochen wird [2]. Denn

liche, die reine Vernunft, das Vorbild alles Guten, die übersinnliche Einheit des Guten und Wahren (59. 72. 76). Tugend sei die Wissenschaft vom Guten (73). Diese Sokratik entstammt offenbar nicht bloss dem platonischen Phaedrus, sondern noch mehr — dem Kant. Aehnliche Kantianismen bei Brandis, Handb. S. 1. 4. 48. Auch Alberti 103 f. 114 und Schwegler 111 äussern sich gegen die hedonistische Auffassung. Am schroffsten ist der Gegensatz bei Mehring a. a. O. 99 f.: Nicht das Wissen macht das, was man weiss, gut, sondern nur das Gute muss man wissen.

[1] S. 153 ff. Uebrigens heisst es S. 171: „Der Begriff des Guten ist immer sein oberster Maassstab."

[2] Ritter 75. 77. Brandis, Rh. M. I, 132. 135. 136; Handb. d. gr.-r. Ph. S. 48. Wildauer S. 56. Auch Zeller S. 101 lässt sich so deuten.

wenn er nach den principiellen Unterschieden jenes Wissens von anderem Wissen gefragt hätte, wäre er zu absoluten Gegenständen, zu materialen Principien des Wissens gekommen und damit weit über seinen menschlichen und geistig-formalen Standpunkt hinausgerathen. Entweder wird das Gute mit dem Wissen eins gesetzt, wie dies ja auch Antisthenes und Euklides gethan, oder wenn wie bei Plato (Rep. 505) statt des Wissens das Wissen des Guten Princip wird, sind zwei weitere Bedingungen nöthig: die absolute Realität der Gegenstände des Wissens und die Hegemonie des Guten. Der Unterschied zwischen Sokrates und Plato ist deutlich genug: Sokrates hat das Gute auf das Wissen und Plato das Wissen auf das Gute zurückgeführt[1]). Das Platonische entsteht aus dem Sokratischen, indem zunächst die sokratischen Formen des Wissens als absolut reale Gegenstände aus dem Wissen herausgesetzt werden und unter diesen wieder das Gute zum höchsten Princip erhoben wird. Es ist durchaus möglich, dass Sokrates — trotz Diogenes Laërtius (II, 31) — das Gute mit dem Wissen nicht so völlig identificirte wie Antisthenes. Aber ob er es nun zum Wissen attributiv oder nur relativ stellte: in jedem Falle machte er es nicht zum prädicativen Princip.

Die absolute idealistische Ethik gehört dem platonischen, nicht dem echten Sokrates. Wie ist es mit der eudämonistischen Ethik des xenophontischen Sokrates? Man hat sich, wie gesagt, mit dem Widerspruch der ethischen Tendenzen des Sokrates bei Xenophon und Plato in der verschiedensten Weise abzufinden gesucht. Dissen's Erklärung der platonischen Ueberlieferung als esoterischer, der xenophontischen als exoterischer ist von Zeller entscheidend widerlegt worden[2]). Brandis

[1]) Genau das Umgekehrte behauptet Mehring (Zschr. f. Philos. 36): Sokrates habe das Wissen auf das Gute, Plato die Tugend auf das Wissen zurückgeführt. Im Gegensatz zu allen Zeugnissen bestreitet M., dass Sokrates die Tugend Wissen genannt habe. Wenn M. auch das „Missverständniss" des Aristoteles beklagt, der Plato und Sokrates „vermengt" habe (112. 118), so scheint er zum mindesten die platonische Republik nicht zu kennen, die alles Wissen aus der Idee des Guten ableitet.

[2]) Dennoch scheint auch F. Dümmler (Akademika) in ähnlichem Sinne bei Sokrates eine populäre, für protreptische Zwecke bestimmte utilistische Moralbegründung neben einer höheren absolutistischen anzunehmen (S. 74. 273). Zum Beweise für jene nennt er die Memorabilien und den Euthydem (p. 278—282), für diese den Gorgias und das δαιμόνιον. Aber das δαιμόνιον ist kein allgemeines ethisches Lehrprincip. Es bedeutet 1. ein Göttliches, 2. ein Unerklärliches. Positiv verwerthbar ist es also nur

und Ribbing haben, wie gesagt, wesentlich dem Plato Vertrauen geschenkt und dem Xenophon nur dort, wo er ebenfalls die absolut idealistische Ethik als die echt sokratische bekennt. Ziegler hat den kühnen Ausweg versucht, Sokrates erst im Gefängniss vom Eudämonismus, den er im Leben bekannt, zum Idealismus bekehren zu lassen. So poetisch gross die Vorstellung ist, dass der sterbende Sokrates abgestreift habe, was an seiner Lehre endlich und beschränkt gewesen — in der Geschichte der Philosophie dürfte eine so späte, plötzliche Aenderung des Grundcharakters einer Lehre beispiellos dastehen. Und wenn sich Ziegler (S. 60) hierbei namentlich in Bezug auf die Lehre von der absoluten Verwerfung des Unrechtthuns auch gegen Feinde auf Plato's Crito beruft, so sagt doch derselbe Crito 46 B f.: „Das also, was ich schon früher in meinen Reden festgesetzt habe, kann ich ja nun nicht verwerfen, weil mir dies Schicksal geworden ist; sondern jene Grundsätze erscheinen mir noch als ganz dieselben und ich schätze und ehre sie noch ebenso wie vorher. Wenn wir also jetzt nicht bessere als sie vorzutragen haben" — . Und ferner 49 A: „Oder ist auf keine Weise das Unrechthandeln weder gut noch schön, wie wir früher oft übereingekommen sind und auch jetzt eben gesagt worden? Oder sind uns alle jene Behauptungen von damals in einem Tage wie Wasser

im religiösen Sinne. Für die allgemeine sokratische Philosophie ist es nicht vorhanden. Es bleibt eine rein persönliche Erscheinung, die gerade darum unerklärlich ist, weil sie als Ausnahme, als Gegensatz dasteht zu der eigentlichen Richtung der sokratischen Philosophie, vgl. oben S. 294 f. Der Gorgias ist keine beglaubigte Quelle der echten Sokratik und die in ihm lebendige apologetische Entrüstung, die dafür sprechen soll, hat Plato nicht gehindert, dem Sokrates allerlei pythagoreische Weisheit in den Mund zu legen. Die Memorabilien und der Euthydemus stimmen andererseits durchaus nicht zusammen. Die von D. citirten Stellen Mem. III, 8, 2 ff. und IV, 6, 8 f. und der Euthydemus widersprechen sich, indem jene ein absolut Gutes entschieden leugnen, dieser es ebenso entschieden behauptet. Ferner nennen wir es wohl Utilismus, wenn — wie oft bei Xenophon — das Gute, die Tugend, aber nicht eigentlich, wenn — wie im Euthydemus — das Wissen auf den Nutzen begründet wird. Schliesslich enthält überhaupt der Euthydemus weniger eine Begründung des Wissens durch den Nutzen als eine Aufweisung des Wissens als des Princips alles Nutzens. Den Sokrates wegen jener utilistischen Hinweise zum Utilisten zu machen, ist so irrig, wie ihn wegen seiner Inductionen zum bakonischen Empiriker zu machen. Seine inductiven Fälle — hier die utilistischen Hinweise — sind ja nicht causale Instanzen, Gründe für das Allgemeine, das begriffliche Princip, sondern Beispiele: sie sollen es nicht begründen, aufbauen, sondern sich ihm unter- und einordnen.

verschüttet? Und so lange, Kriton, haben wir, so bejahrte Männer, nicht gemerkt, dass, wiewohl wir ganz ernsthaft mit einander sprachen, wir doch um nichts besser waren als die Kinder?“ Endlich 49 D: „Für die aber, welche dies (die Relativität des Unrechtthuns) annehmen und die, welche es nicht thun, gibt es keine gemeinschaftliche Berathung; sondern sie müssen nothwendig einander gering achten, wenn Einer des Anderen Entschliessungen sieht. Ueberlege also auch Du recht wohl, ob Du Gemeinschaft mit mir machst und dies auch annimmst und wir hiervon unsere Berathung anfangen wollen, dass niemals weder Beleidigen noch Wiederbeleidigen recht ist etc., oder ob Du abstehst und Du keinen Theil haben willst an diesem Anfang. Ich meinerseits habe schon immer dieses angenommen und thue es auch jetzt noch.“ Wenn hiernach Ziegler's These schon bei dem von ihm als Zeugen angerufenen Plato selbst Widerspruch findet, so hat doch auch die Annahme Zeller's wenig Wahrscheinlichkeit für sich, der den Widerspruch ruhig bestehen und in der sokratischen Lehre wirklich sein lässt (S. 158 ff.). Auch hier ist zu fragen, ob sich die Möglichkeit eines solchen Widerspruchs in einer so bedeutenden und zugleich so einfachen Lehre nachweisen lässt. Wenn Zeller auf Kant's „Widersprüche“ hinweist, so thut dies weniger der Historiker als der Gegner. Nur vom Standpunkt des ontologischen Realismus erscheint die Postulirung eines Dinges an sich mit der Leugnung seiner Erkennbarkeit, d. h. im Kantischen Sinne seiner Erkennbarkeit durch Kategorien, gänzlich unverträglich. Auch die ebenfalls an Kant getadelte Verflechtung der Eudämonie mit einem absoluten Moralprincip braucht wohl noch keinen Widerspruch zu enthalten. In dem Sinne, dass sie das Gute und die Glückseligkeit in irgend einer Form verbinden, sind ja alle Ethiker Eudämonisten[1]). Aber im eigentlichen Sinne ist es doch nur der, welcher im ethischen Princip die Glückseligkeit substantiell und das Gute attributiv setzt, nicht umgekehrt. Denn es ist natürlich das Gegentheil, ob ich sage: gut ist der Glückselige oder glückselig ist der Gute. Hier liesse sich nun zweifeln, ob es wirklich ein Widerspruch ist, das Moralprincip absolut zu bestimmen und dann an das absolute Princip den Begriff der Eudämonie, wie Kant es thut, synthetisch, als blosses Accidenz heranzubringen. Es scheint auch nicht widersprechend, ein absolut gesetztes Princip noch zur Deutlichkeit

[1]) Wie Heinze, Ueb. d. Eudämonism. S. 646 richtig bemerkt.

relativ zu begründen, wenn es nur als Princip wie als entscheidendes Motiv absolut und nicht relativ ist. Wohl aber möchte es ein in der Geschichte beispielloser, unversöhnlicher Widerspruch sein, einerseits mit dem platonischen Sokrates ein absolutes Princip des Guten zu bekennen, andererseits mit dem xenophontischen Sokrates das Gute ausdrücklich relativ zu setzen (III, 8, 2 ff. IV, 6, 8 f.).

Wenn hiernach sowohl der absolute ethische Idealismus des platonischen Sokrates wie jede Vereinigung desselben mit dem Eudämonismus des xenophontischen von dem historischen Sokrates abzuweisen ist, so scheint diesem nur der xenophontische Eudämonismus übrig zu bleiben. Die eudämonistische Auffassung der sokratischen Ethik hat in neuester Zeit namentlich in Wildauer[1]), in Heinze[2]) und, wenn man den lebenden, nicht den sterbenden Sokrates betrachtet, auch in Ziegler[3]) gewichtige Vertreter gefunden. Sie unterscheiden sich in bemerkenswerther Weise dadurch, dass Wildauer mehr das allgemein eudämonistische, Heinze mehr das hedonistische und Ziegler mehr das utilistische Moment hervorhebt. Wildauer identificirt einfach das höchste Gut mit der Eudämonie (S. 14), das natürliche Ziel des Strebens mit dem absoluten sittlichen Zweck und beruft sich dafür auf die Memorabilien, den Protagoras, die Apologie, den Euthydemus und namentlich auf den Gorgias. Aber den Gorgias mit den Memorabilien und dem Protagoras zusammenzunehmen, ist kaum anders, als den Kant zum Epikureer zu machen, weil er in einem späten Capitel der Kritik der praktischen Vernunft auch einmal von Glückseligkeit redet. Es genügt, hier gegen Wildauer Heinze zu citiren, der zwar diesem gegenüber nur seine Uebereinstimmung, nicht seinen Widerspruch bekennt, aber entschieden genug den Hedonismus als das eigentliche Princip des xenophontischen Sokrates aufzeigt. Und der Gorgias ist, wie der Augenschein zeigt, geschrieben zur Bekämpfung der hedonistischen Moral. Das Princip des Gorgias ist gar nicht die Eudämonie, sondern eine absolut bestimmte Eudämonie, ein absolut Gutes, das auch Eudämonie ist. Das Princip der Memorabilien

[1]) Sokrates' Lehre vom Willen §§ 3—9.

[2]) D. Eudämonismus i. d. griech. Philos. Abhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1883. H. citirt 751, 4 C. Nohle (Die Staatslehre Plato's in ihrer geschichtl. Entwickl.), der auch den Egoismus als das ethische Princip des Sokrates anerkennt.

[3]) Gesch. d. griech. Ethik; s. die Citate im Folg.

wieder ist gar nicht ein absolut Gutes, das sie vielmehr ausdrücklich leugnen (III, 8. IV, 6), sondern die Eudämonie, höchstens eine comparativ bestimmte Eudämonie, deren Beschränkungen aber nach den treffenden Nachweisen Ribbing's und Heinze's[1]), der Stärke und Dauer als Kriterien der besseren Lust angibt, gar nicht principiell zu begründen sind. Wild. hat allein die weite Kluft zwischen dem absoluten Gut und der xenophontischen Eudämonie oder, was dasselbe ist, zwischen Gorgias, dem aber auch der Euthydemus in der Anerkennung eines absolut Guten (281 E) zustimmt, und den Memorabilien nicht gesehen. Wenn wirklich der „Grundwille“ auf das gemeinsame oberste Begehrungsobject in der platonischen und xenophontischen Darstellung geht, so geht er auf das Wort Eudämonie; denn sachlich widersprechen sie sich principiell. Heinze hat, vorsichtiger als Wildauer, auf die anderen platonischen Dialoge als Quellen der sokratischen Ethik verzichtet und für den Eudämonismus des Sokrates ausser den Memorabilien nur (S. 747) den Protagoras und (S. 752—756) den Crito citirt, letzteren, wie Zeller nachgewiesen (S. 154), mit Unrecht. Aber dass Sokrates, wie Heinze will, sein ethisches Princip in noch so „intensiven“ und „dauernden angenehmen Gefühlen“ (744 f.) gefunden haben könne und dass es ihm beim Guten nur auf Verschaffen der Lust und Meiden der Unlust (S. 747) angekommen sei, ist zu bestreiten, nicht gerade weil es mit der idealen Gestalt des Sokrates unvereinbar ist, sondern weil es dem strengen Rationalismus der ganzen Lehre widerspricht, weil nach „aristotelischem“ Zeugniss das Charakteristische der sokratischen Ethik gerade in der Vernachlässigung des *ἄλογον μέρος ψυχῆς*, der „Aufhebung“ des *πάθος* besteht (M. M. 1182 a). Auch ist nicht anzunehmen, dass Sokrates den Vorzug der *ἐγκράτεια* vor der *ἀκρασία* damit bewiesen, dass die Enthaltsamkeit genussreicher sei als die unbegrenzte Befriedigung der sinnlichen Begierden (745. 749), erstens, weil er mit grösster Entschiedenheit die Möglichkeit der *ἀκρασία* leugnete (Nic. 1145 b. M. M. 1200 b), und zweitens, weil er überhaupt nicht den Vorzug der Tugend vor der Untugend zu beweisen für nöthig fand. Denn alle wollen ja die Tugend, Niemand die Untugend (M. M. 1187 a). Und Sokrates interessirte sich stets nur für das *τί ἐστι* der Tugend, nicht für ihre Motivation und Verwirklichung (Eud. 1216 b. M. M. 1183 b). Uebrigens lassen sich auch Zeller (152) und

---

[1]) Ribbing S. 28. 113. Heinze a. a. O. S. 744 f. 749. 751.

Ziegler (62) durch Xenophon bestimmen, dem Sokrates die hedonistische Begründung für den Vorzug der *ἐγκράτεια* vor der *ἀκρασία* zuzuschreiben.

Ziegler sucht noch in ganz eigenartiger Weise den Utilismus als eingeborenes Element der sokratischen Ethik zu erweisen. Der sokratische Begriff sei nicht der reine Begriff der Dinge, sondern habe von Anfang an eine utilistische Beziehung, wodurch im Begriff immer zugleich der Zweck der Sache eingeschlossen sei (56 ff.). Z. beruft sich hierfür auf eine aristotelische Stelle (Rhet. III, 16. 1417a[15]), die aber nur von *Σωκρατικοὶ λόγοι* spricht, welche ja nicht Begriffe, sondern „Reden" bedeuten und auch nicht die Reden des historischen Sokrates, sondern die Nachahmungen der Sokratiker. Dann aber sagt die aristotelische Stelle, wie Zeller bemerkt (109 f., 1), über die „sokratischen Reden" nur aus, dass sie „ein *ἦθος* haben, weil sie sich auf die praktischen Aufgaben beziehen". Aristoteles redet hier ganz allgemein von literarischen Gebieten, die ein individuell charakteristisches, subjectiv tendenziöses Element hervortreten lassen, im Gegensatz zu rein objectiven Darstellungsgebieten (z. B. den mathematischen) und so dürfte er hier kaum eine specielle Besonderheit des Sokrates angeben wollen, da er nur die sokratische Literatur ihrem stofflichen Charakter nach beispielsweise citirt. Dass die sokratische Lehre die Einheit von Zweck und Begriff in sich trägt, hat Ziegler scharfsinnig erkannt und präcisirt; aber es bleibt die Frage, ob für Sokrates, wie Ziegler meint, der Begriff Zweck oder vielmehr der Zweck Begriff sei. Und hier müssen wir nach allem Früheren annehmen, dass der Begriff das prädicative Moment und der Zweck das attributive ist. Die eudemische Ethik sagt ausdrücklich, dass Sokrates, obgleich er die Ethik behandle, doch wie bei einer theoretischen Wissenschaft, etwa der Geometrie, verfahre und nur die Erkenntniss des *τί ἐστι* anstrebe, ohne das besondere *τέλος* der praktischen Verwirklichung zu berücksichtigen: Eud. I, 5. 1216b. Das Ziegler'sche Argument, der sokratische Begriff müsse von Anfang an ein teleologischer gewesen sein, „sonst läge kein Grund vor, warum er sich so entschieden von der (causalistischen) Naturphilosophie abgewendet", wäre zwingend, wenn es wirklich nur die Alternative: mechanischer Causalismus oder Teleologie gäbe. Wo wäre dann aber Hegel hinzusetzen oder Spinoza, der gegen die Zwecke protestirt, ohne „Physiker" zu sein? Wie unpraktisch die sokratische Begrifflichkeit ist, dafür sei nur an die Definition der Tapferkeit erinnert

und an die „aristotelische" Kritik derselben (Eud. 1229 a. 1230 a). Allerdings ist Ziegler einzuräumen, dass sich der Standpunkt des xenophontischen Sokrates in der Hauptmasse der Mem. gar nicht besser fixiren lässt wie eben als Beugung des Begriffs in den Zweck. Das stimmt zu den früheren Ausführungen (S. 124 ff.), welche die Wandlung des Rationalen in das Finalpraktische, des Noëtischen in das Pronoëtische als specifisch xenophontisch bezeichneten. Die Reflexionen der Memorabilien lassen sich hier natürlich nicht völlig zur Consequenz ausgleichen und bezeichnender Weise fehlt die Zweckbeziehung am meisten gerade bei den für die sokratische Definitionsmethode angeführten Beispielen (IV, 6 z. gr. T. und III, 9). Es ist auch nicht abzusehen, wesshalb Sokrates den Begriff (*τί ἐστι*) so betont hat, wenn er den Zweck gemeint hat[1]).

Der Eudämonismus geht von den Motiven des menschlichen Handelns aus; nach dem angenommenen Grundmotiv bestimmt er das Gute, aus ihm begründet er die Tugend. Der Eudämonismus ist gewissermaassen die Ethik einseitig unter der Form der Causalität gefasst. Aber gerade von der ethischen Causalität sind die Interessen der Sokratik gänzlich abgewandt. Sokrates hat weder den Werth der Tugend erst zu begründen versucht (s. oben), noch nach der Motivation der Tugend (*πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων*) gefragt und der, welcher so einseitig den Begriff der Tugend aufsuchte, dass ihm die Tugend in ihrer Begründung und Existenz gewissermaassen *μάτην γίνεται*, kann kein Eudämonist gewesen sein.

Was dem Sokrates bleibt, ist seine eigene consequente, überall gleiche Tendenz: der absolute Rationalismus. Nicht das Gute ist ihm Princip und nicht das Nützliche oder Angenehme, sondern das Richtige oder, was dasselbe ist (s. oben), das Begriffswissen. Dem begrifflich Richtigen, Rationalen gegenüber

---

1) Strümpell's Darstellung stimmt theils in der Objectsbestimmung des Begehrens (135. 172) mit Wildauer, theils in der angenommenen Einheit des Guten und Nützlichen (S. 141) mit Ziegler und der hier vertretenen Anschauung überein, nur dass er in der Einheit des Logischen und Praktischen weder, wie Ziegler, die letztere Seite, noch, wie es uns nöthig erscheint, die erstere als die principielle hervorhebt. Ausserdem kommt das Verhältniss des Guten zum Angenehmen, also gerade der Wendepunkt der ethischen Richtungen, bei Str. nicht zum Ausdruck. — Wie modern die utilitarische Deutung der Sokratik ist, zeigt auch die Schrift von M. Lessona: La morale e il Diritto in Socrate. Rom 1886. Vgl. hierzu die einschränkenden Bemerkungen F. Tocco's, Archiv f. Gesch. d. Ph. I, 469 ff.

verhalten sich in gleicher Weise das Gute, Nützliche und Angenehme nebensächlich, sei es attributiv, sei es relativ. Wie Sokrates nur eine bestimmende psychische Function, ein psychisches Seinsprincip kennt, so kennt er auch nur ein psychisches Werthprincip, auf das alle übrigen zurückgeführt werden. Es gibt kein besonderes Werthprincip der Empfindung: das Angenehme, oder der vom Denken bedienten Empfindung: das Nützliche, oder des Willens: das Gute, wie es überhaupt keine besonderen Sphären der Empfindung und des Willens gibt; es gibt nur ein Werthprincip des Denkens: das Begriffsrichtige, welches ebensowohl ein Gutes wie ein Nützliches wie ein Angenehmes sein kann. Mit der absolut-idealistischen Ethik kommt die sokratische Ethik darin überein, dass sie ein absolutes Princip, nicht das Gute, aber das Wissen setzt. Mit der eudämonistischen Ethik kommt sie darin überein, dass sie sich den materialen Werthen gegenüber vollkommen indifferent verhält und keinen derselben absolut setzt. Weil sie keiner principiellen Auffassung der materialen Werthe fähig ist, kennt sie auch keine principielle Scheidung unter ihnen. Und gerade weil der sokratischen Ethik jede materiale Tendenz fehlt, kann sie nach allen Richtungen hin gezogen werden. Während ihr die Form zugleich Inhalt ist, wird diese in den Händen der Schüler wirklich zur blossen Form, die jegliche Füllung verträgt, bald eine idealistische, bald eine hedonistische, bald eine utilistische, und der Meister bietet gegen Aristipp so wenig einen principiellen Einwand wie gegen Antisthenes, gegen Xenophon so wenig wie gegen Plato. Wenn Sokrates die Möglichkeit der Unenthaltsamkeit mit dem Hinweis zu widerlegen glaubt, dass Niemand das Schlechte wähle, weil es schlecht ist (M. M. 1200 b), so argumentirt er, als ob alles Schlechte, alles nicht zu Wählende gewissermaassen eine Linie darstelle, als ob nicht das Wählbare, Antreibende, Werthvolle der Lust ein ganz Anderes wäre als das der Vernunft. Oder wenn es Nic. 1145 b, auch zur Widerlegung der *ἀκρασία*, heisst, dass Niemand *παρὰ τὸ βέλτιστον* handle, so scheint es, dass in der Vorstellung des Sokrates die Seele eine Arithmetik in sich trägt, alle Werthe in ihr eine quantitative Reihe bilden und der höchste Werth sich in die That umsetzt. Schon hier sieht man, wie gut sich die messende Ethik des Protagoras mit der Sokratik verträgt, ohne dass diese darum die Lust zu ihrem speciellen Princip gemacht hat. Auch der Satz *οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ* (M. M. 1198 a) zeigt, obgleich

hier die Tugenden nur in der Abstraction vom λόγος geschieden sind, dass dem Begrifflichen das Nützliche wie das Gute nur Accidenzien sind.

Obgleich keine materiale, ist die Tendenz der Sokratik dennoch eine entschiedene und gewaltige. Sie wendet sich desshalb von aller causalen und individuellen Motivation ab, weil sie ganz den allgemeinen Zielen des Lebens zugewandt ist, die sie nicht aus den Motiven begründet, nach ihnen gestaltet, die sie vielmehr als feste Typen aus der Erfahrung entgegennimmt. Das Denken bleibt für Sokrates das einzige Princip des Lebens. Da er aber das Denken in seiner blossen Allgemeinheit als leere Form ohne Inhalt nicht bestehen lassen kann, so nimmt er die grössten Lebenseinheiten, die in sich selbst ein allgemeines Gesetz, eine feste Form darstellen, als grundlegende Materie in das Denken auf, ohne nach ihrer Herkunft zu fragen, ohne überhaupt ihre principielle Begründung zu suchen. Ist das so unerhört in der Geschichte der Philosophie? Frägt denn Kant nach der Herkunft der Materie, die er doch scharf genug von allem Apriori scheidet, und sieht nicht Jakobi mit Recht im Zustandekommen der Erfahrung bei Kant ein ungelöstes Räthsel? Jene allgemeinen materialen Lebensbestimmungen, Lebenseinheiten, ihre Normen und Werthe setzt nun Sokrates, da er kein besonderes materiales Princip kennt, den Bestimmungen und Einheiten, den Normen und Werthen des Denkens gleich, d. h. er macht die Tugenden, Künste und andere allgemeine Lebensformen zu Begriffen und das Gute ist ihm das Meisterliche und das Meisterliche das Begriffsrichtige. Desshalb tritt Sokrates für die Tugend ein, nicht für die Untugend, weil jene der Norm entspricht, weil sie die Einheit, Allgemeinheit, die feste Form repräsentirt. Die Untugend ist der Tugend durchaus nicht entgegengesetzt, so wenig wie das Besondere dem Allgemeinen. Sie ist gewissermaassen nur verhüllte, unfertige Tugend, Tugend, die sich noch nicht selbst erkannt hat; sie hat kein besonderes Gebiet der Negativität, d. h. sie ist nicht aus sich selbst Untugend, ist nicht böse, sondern unfreiwillige Unwissenheit. Wie kommt Sokrates, nachdem er den allgemeinsten Lebensstoff in das Denken aufgenommen, zur Individuität? Da ihm nur das Allgemeine Realprincip ist, kann er es nicht aus dem Individuellen aufbauen, sondern er muss entweder das Individuelle aus dem bestehenden Allgemeinen heraussetzen auf dem Wege der Definition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου) oder es dem bestehenden Allgemeinen einordnen auf dem Wege

der Induction (τοὺς ἐπακτικοὺς λόγους). Das sind die beiden methodischen Principien, deren Auffindung Aristoteles das Verdienst des Sokrates nennt (Met. I, 6. 987 b). Die sokratische Induction unterscheidet sich dadurch von der bakonischen, dass ihre individuellen Instanzen nicht die Wähler und Schöpfer des Allgemeinen, sondern nur rechtlose Unterthanen, mit anderen Worten, nicht Gründe, sondern Beispiele desselben sind. Darum thut Krohn[1]) Unrecht, den Sokrates unter Hinweis auf die inductiven Beispiele zum Empiriker zu machen. Vielmehr ging seine Tendenz auf das bestehende Allgemeine, auf das *τί ἐστι*, nicht auf das *πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων*. Er hat die Welt der *φύσις*, des Besonderen nicht einmal soweit principiell erfasst, dass er sie wie Plato als die niedere gegenüber der höheren des Allgemeinen postulirt hat. Aristoteles erklärt ausdrücklich, dass Sokrates das Allgemeine und das Besondere nicht getrennt habe, und lobt ihn desshalb: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς* (Met. XIII, 4. 1078 b^{30})· *ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐποίησεν οὐ χωρίσας* (Met. XIII, 9. 1086 b^{3}). Aber hat er sie desshalb nicht getrennt, weil er die aristotelische Vermittlung des Formalen und Materialen gefunden, oder desshalb, weil er das Besondere überhaupt noch nicht principiell herausgearbeitet hatte? Alles Besondere hat für ihn gar keine andere Existenz als das Streben zur Allgemeinheit, zur Norm, zur vollendeten Form zu kommen. Das Denken ist die formale, einheitsuchende Function. Alles Besondere bethätigt sich nur im Denken und strebt nach dem Begriff, und die Mittel, das Besondere im Allgemeinen aufgehen zu lassen, sind Definition und Induction. Definition und Induction machen den Laien zum Kundigen, den Sünder zum Tugendhelden, den Dilettanten zum Meister. Die grossen Allgemeinheiten des Lebens, die bestehenden Ziele und Zwecke liess Sokrates unangefochten. Er suchte weder sie zu begründen, noch zu reformiren, noch neue zu schaffen. Woher hätte er die begründende, reformirende, schaffende Kraft nehmen sollen, da ihm alle materialen und individuellen Principien fehlen? Dagegen bemüht er sich überall das Besondere zu dem bestehenden Allgemeinen hinzuführen, und da das Besondere ja nur denkend sich bestimmt, es zum Ziel des Denkens, zum Begriff zu bringen. Er kennt nur e i n e Schätzung und e i n e Tendenz: das Princi-

[1]) S. 130; vgl. S. 88. 90.

pielle, das bewusste Allgemeine. Der Inhalt ist ihm mehr gleichgiltig. Ueberall verachtet er das ihm unbegreifliche Irrationale und sucht es zur ratio zu führen. Irrational ist aber die Untugend, das *πάθος* der Seele, der politische Dilettantismus, die künstlerische Divination, alle Aeusserungen des Instincts und der Routine, der reflexionslosen Pietät und Legalität. Charakteristisch sowohl für das methodische Streben nach principieller Verallgemeinerung, das die individuellen Nüancen unbeachtet lässt, wie für die einseitige Schätzung des Rationalen und Bewussten, die fast zur banausischen Pietätlosigkeit wird, ist die unter Aristoteles' Namen überlieferte Aeusserung: *ἀποβάλλουσιν ὥσπερ Σωκράτης ὁ γέρων ἔλεγε τὸν πτύελον καὶ τὰς τρίχας καὶ τοὺς ὄνυχας παραβάλλων καὶ τὰ μόρια ὅτι ῥιπτῶμεν τὰ ἄχρηστα καὶ τέλος τὸ σῶμα ὅταν ἀποθάνῃ· ἄχρηστος γὰρ ὁ νεκρός.* Eth. Eud. VII, 1. 1235 a 37. Dass hier nicht an den platonischen Sokrates zu denken ist, wird durch die Uebereinstimmung mit Xen. Mem. I, 2, 54 bezeugt.

Wir sahen oben S. 282, dass die ratio sich dem Irrationalen gegenüber entweder begreifend, aufnehmend oder kritisch zersetzend verhält. Das Erstere geschieht gegenüber den allgemeinen Zwecken und Zielen des Lebens, welche die ratio aus Mangel an materialen Principien nicht schaffen, reformiren oder begründen kann. In dieser Hinsicht wirkt die ratio im Sinne der Vernunft und ihre Ethik erhält einen absoluten, idealistischen Anstrich. Dagegen verhält sich die ratio kritisch gegenüber den Mitteln, die zu jenen allgemeinen Zielen und Zwecken führen. Hier sucht sie, unbeirrt von intuitiven, pathologischen Motiven, die geradesten Wege, die rationellsten Methoden, die strenge Consequenz und verachtet die Kreuz- und Querwege des Irrationalen. In dieser Hinsicht wirkt die ratio im Sinne des empirischen Verstandes und ihre Ethik erhält einen utilistischen Anstrich. So erklärt sich die Nichtachtung des *ἄχρηστον* in dem oben citirten Satze. Aber Utilismus und Idealismus sind für die rationalistische Ethik nur relative Formen, die sie in verschiedenen Gebieten annimmt. Dass sich beide ohne Widerspruch in einer Lehre vereinigen lassen, beweist ja die Ethik Spinoza's.

———

Zur historischen Stellung des Sokrates.

Es sind bestenfalls nur die Grundmauern der sokratischen Ethik, die hier auf dem Boden der aristotelischen Tradition erstanden sind. Um die Geisteswohnung eines Denkers glaubhaft zu repräsentiren, haben sie es nöthig, aus Plato und Xenophon als Füllung und Ergänzung in sich aufzunehmen, was sich leicht und consequent ihnen einfügt. Hier wird sich nun das wichtige Resultat ergeben, dass die Memorabilien den strengen Rationalismus der aristotelischen Ueberlieferung nicht etwa mildern, sondern — was die kritische Entscheidung erleichtert — theilweise vollauf bestätigen, theilweise gänzlich aufheben.

Es ist schon oben gesagt: nicht nur die aristotelischen Notizen bezeugen die Wahrheit des rationalistischen Sokrates. Auch unser Wissen über sein Leben, sein Verhältniss zu seinen Zeitgenossen, seinen Schülern verträgt sich am besten mit dieser Auffassung. Wie sich von diesem Gesichtspunkt aus das äussere Leben des Sokrates, die Gegnerschaft des Aristophanes, der Ankläger, des Volkes, dann aber auch die Lehren der „kleineren" Sokratiker ausnehmen, darauf konnte schon mehrfach hingewiesen werden. Wenn man die sokratische Philosophie als subjectivistischen, ethisirenden Rationalismus bezeichnen muss, so ist auch einleuchtend, dass Sokrates den Sophisten nicht so nahe steht, wie Aristophanes will und der Hegelianismus, der das subjectivistische Moment in der Sokratik voranstellt, andererseits aber ihnen — was bereits Zeller bemerkt hat — auch nicht so feindlich gegenübergetreten sein kann, wie Plato es darstellt. Weil seine Lehre ein subjectivistisches Element an sich trägt und das ethische Element wenigstens nicht voranstellt, dann weil sie systematisch noch einem monistisch-antithetischen Formalismus zugethan ist, steht sie den Sophisten näher als Plato, dessen Lehre man als objectivistischen, rationalistischen Ethicismus bezeichnen kann.

Man kann uns einwenden, dass die dem Sokrates zugewiesene Rolle des rationalistischen Monismus eine sehr niedrige sei. Man kann mit Krohn (S. 112) sagen, die Einheitsidee sei zwar das Regulativ aller Erkenntniss; „sie fördert aber nicht durch Identification der Thatsachen, sondern durch Ableitung aus dem identischen Grund," die aber Sokrates gerade vermöge seines rationalistischen Monismus nicht leisten konnte. Man kann sogar

sagen, dass der unphilosophische Xenophon seinen Meister übertroffen und den Thatsachen weniger einseitig gegenüberstand. Wir antworten darauf mit einem von Krohn selbst (S. 78) beigebrachten Citat von Lotze, das wir gewissermaassen als Motto über diese ganze Untersuchung setzen möchten:

„Wenn ein Kreis von Gegenständen anfängt, den Einfluss der Wissenschaften zu erleiden, und nun wirklich erklärende Grundsätze in ihn einzudringen beginnen, so pflegt sehr gewöhnlich die volle Kenntniss der Erscheinungen, welche er darbietet, eine Zeit lang zu verarmen, und Manches, was der unbefangenen Betrachtung vertraut war, verschwindet vorläufig aus dem Gesichtskreise der Wissenschaft. . . . . . Hinter der vollen Klarheit der Kenntniss menschlichen Lebens bei Homer und den Tragikern, wie weit bleiben die theils gleichzeitigen, theils noch viel späteren unbeholfenen Anfänge der griechischen Psychologie, auch so doch noch anerkennenswerth, zurück.“

Wie voll und lebensreich, wie heilsam und lichtgebend steht das einseitige sokratische Princip neben der sophistischen Leugnung alles Seins und aller Erkenntniss! Sokrates hat das Princip des Geistes und das Programm der Idealität aufgestellt — das ist genug, ihn hoch über Vorgänger und Zeitgenossen zu erheben. Auch Plato's „Vielseitigkeit“ ist ja noch einseitig genug, nicht nur die Poesie, die Medicin und zahlreiche andere Lebensgebiete, sondern auch jede fortschrittliche Lebensentwicklung aus seinem Staate gänzlich auszuschliessen. Steht etwa das eleatische Princip, das doch schon eine naturphilosophische Vergangenheit hinter sich hat, der Empirie weniger armselig und gewaltthätig gegenüber als das erste geistige Princip des Sokrates? Die das Letztere reicher und versöhnlicher gestalten wollen, indem sie es für die Einheit von Theorie und Praxis, von Weisheit und Charakter, für die Wechselbeziehung von Wissen und Handeln erklären[1]), müssen consequenter Weise das eleatische Princip für die Einheit von Sein

---

[1]) Es seien hier nur neben mehrfachen Aeusserungen gleicher Tendenz bei Zeller (110 ff. etc.) genannt: Alberti 101. 106 Anm. d. v. S. Hermann 246. Strümpell 145. Krohn 34. 103 f. 107 ff. 112 ff. 155. 158. 168 ff. Namentlich das *χρῆσθαι* neben dem *γιγνώσκοντα* Mem. III, 9, 4 soll dafür Zeugniss ablegen. Aber selbst wenn das Erstere nicht ein xenophontischer Zusatz ist, so ist damit doch nur die causale Abhängigkeit des Handelns vom Wissen, nicht aber auch das umgekehrte Verhältniss ausgesprochen. Doch kommen wir auf die Stelle später zurück.

und Werden erklären und es ist ihnen nur zuzugestehen, dass Sokrates das Irrationale in seiner Gesammtheit ausdrücklich vielleicht so wenig geleugnet hat wie Xenophanes das Werden. Darum bleibt der ontologische Monismus des Xenophanes nicht minder deutlich als der logische des Sokrates[1]. Erst Plato durchbrach hier die Mauern des formalen Denkens, gewährte dem Leben reicheren Zutritt und ward der Schöpfer der ersten Natur und Geist umfassenden Weltanschauung — durch das Princip der Vermittlung. Nicht nur die Gestalt des Sokrates, auch die sokratischen Begriffe idealisirte er; aber unter der logischen Welt des Sokrates liess er auch die physische Welt der Vorsokratiker gelten. Die Postulirung zweier heterogener Weltsphären geht Hand in Hand mit einer methodischen Reform: der Ueberwindung der vorplatonischen Antithetik. Plato kennt nicht bloss die absolute oder bloss die relative Gegensätzlichkeit, sondern die absolute und die relative Gegensätzlickeit: er kennt nicht nur den Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, Wissen und Nichtwissen, Gut und Böse, sondern auch ein Mittleres zwischen Beiden. Er rettet das Absolute für die Welt der logischen Idealität und kann die Relativität in der physisch-realen Welt wirklich sein lassen. Damit ward er der Schöpfer nicht nur der ersten umfassenden, sondern auch der ersten ethischen Weltanschauung: denn das Ethische liegt in Kampf und Vermittlung. Das lösende Princip des Triadismus, mit dem sich Plato über alle seine Vorgänger erhebt[2], wird am deutlichsten ausgesprochen Symp. 201 E ff.,

---

[1] Eine noch deutlichere Parallele gibt ein Citat von Zeller: „denn weit entfernt, dass die Pythagoreer für die Naturbetrachtung sittliche Bestimmungen zu Grunde legten, führen sie vielmehr selbst das Sittliche auf mathematische und metaphysische Begriffe zurück, die sich ihnen ursprünglich aus der Naturbetrachtung gebildet haben, die Tugenden auf Zahlen, den Gegensatz des Guten und Bösen auf den des Begrenzten und Unbegrenzten: nicht die Physik wird hier ethisch, sondern die Ethik wird physikalisch behandelt." Was hier Zeller gegen Schleiermacher's Auffassung der Pythagoreer einwendet (Ph. d. Gr. I, 435[4]), lässt sich ebenso gegen die halb auch von Zeller getheilte Auffassung der Sokratik sagen: Sokrates führt die Tugenden auf Erkenntnisse, den Gegensatz des Guten und Bösen auf den des Wissens und der Unwissenheit zurück und er behandelt nicht die Dialektik ethisch, sondern die Ethik dialektisch. Uebrigens führt ja auch die grosse Ethik 1182a Pythagoras und Sokrates hinter einander als Ethiker auf und findet Beide einseitig.

[2] Für die Ionier und Pythagoreer habe ich Monismus und Antithetik

eine Stelle, die für weitere Untersuchungen den lichtspendenden Centralpunkt abgeben muss. Diotima ist es, die dem Sokrates den triadischen Gedanken einflösst: das beweist, dass er dem echten Sokrates fremd ist. Die platonische Schriftstellerei wird sich nun in ihren meisten Erzeugnissen ergeben als ein kritisches Herausarbeiten des triadischen Ethicismus aus den Schranken der Sokratik, wie auch der vorsokratischen Richtungen resp. ihrer zeitgenössischen Verjüngungen. Das triadische Princip, auf dem sich die Republik aufbaut, kommt ausser im Symposion am entschiedensten zum Durchbruch im Lysis, wo das Mittlere zwischen Gut und Böse, im Menon, wo das Mittlere zwischen Wissen und Nichtwissen, im Sophistes, wo das Mittlere zwischen Sein und Nichtsein gefunden wird. Den sokratischen Rationalismus suchen ferner zu überwinden Charmides, Laches, Euthyphron, welche materiale Definitionen der einzelnen Tugenden anstreben, der Gorgias, der die Function des *πάθος* vom Denken scheidet, Menon und Theaetet, die nach dem Princip des Wissens fragen, Sophistes und Politicus, welche die Berufe etc. durch materiale Definitionen individualisiren, der Phaedrus, der eine Sphäre absoluter Objectität entdeckt. Schon aus diesen unvollständigen Andeutungen wird es klar, dass alle platonischen Dialoge — am wenigsten allerdings der Protagoras — über die Sokratik hinausstreben und dass die Bahnen des sokratischen Rationalismus und des platonischen Ethicismus fast von Anfang an geschieden sind. Ob nicht manche der von der neueren Forschung für unecht gehaltenen Dialoge durch die rationalistische Auffassung der Sokratik in eine neue Beleuchtung gerückt werden, die vielleicht ihre Rehabilitirung ermöglicht?

Wie sich uns früher das Bild des entschiedenen Verfechters altgläubiger Religiosität als trügerisch erwies, so schien uns hier „Aristoteles“ das Bild jenes zum Kampf gegen die Leidenschaft mahnenden Tugendapostels, jenes ganz von praktischen Zielen durchdrungenen pädagogischen Künstlers und Eiferers zu zerstören. Was aber entdecken wir hinter den fliehenden Schatten xenophontischer Epänetik und platonischer Dichtung? Das Bild des grossen originalen Dialektikers.

Es gilt jetzt in die specielle Betrachtung der Memorabilien

als Systemprincipien aufzuzeigen versucht Zschr. f. Philos. u. phil. Kr. Bd. 97 S. 161 ff.

einzutreten und zu prüfen, ob unsere beiden Kriterien, die „aristotelischen" Notizen und die Vergleichung der übrigen xenophontischen Schriften in der Entscheidung zusammentreffen. Vielleicht ergibt es sich, dass jene als echt sokratisch bezeichnen, was diese als nicht (specifisch) xenophontisch erweisen und umgekehrt, dass diese der Eigenart Xenophon's zusprechen, was jene von der echten Sokratik fernhalten.

II. Die sokratische Individualethik in den Memorabilien.

1. Die sokratische Tugendlehre.

Die Scheidung der Individualethik und Socialethik ist gegeben durch jene Besonderheit der antiken Reflexion, welche die Ethik des Individuums als selbständigen, gleichwerthigen Factor, wenn nicht als Grundfactor vor der Socialethik herausstellt; sie ist auch praktisch dadurch gefordert, dass der Text der Memorabilien nach Ausscheidung der religiösen Lehren unter dem Gesichtspunkt jener Scheidung in fast gleiche Theile sich auseinanderlegt. Wenn die antike Ethik in ihrer idealen Spitze intellectualistisch, in ihrer Unterlage eudämonistisch ist, so hat Sokrates wesentlich jene Spitze herausgearbeitet, während Xenophon's Reflexionen sich mit Vorliebe auf dem populären eudämonistischen Untergrund bewegten und ihm nur noch eine utilitarische Markirung gaben. Aber gerade weil Sokrates wesentlich jene Spitze ausbildete, weil die Aufstellung eines einheitlichen, rationalen Lebensprincips sein Grosses und — da er über diesen Monismus nicht hinauskam — auch sein Ganzes, seine Einseitigkeit war, weil ferner dieses Princip eben im Kern kein ethisches, auf ein Ich oder Du gehendes, sondern ein logisches, persönlich indifferentes ist, darum ist die Scheidung in eine Individual- und Socialethik für die Sokratik nicht natürlich und nicht leicht durchführbar und darum mussten im vorhergehenden Theil deren Grundzüge allgemein herausgestellt werden, wenn auch mit specieller und vollständiger Berücksichtigung der sokratischen Individualethik, soweit die aristotelischen Zeugnisse reichen. Um so leichter aber gliedern sich in dieser Hinsicht die Memorabilien, wenn man nur, um den Zusammenhang des xenophontischen Textes möglichst zu schonen,

die Scheidung nicht zu streng nimmt. Im Allgemeinen sind die beiden mittleren Bücher ebenso ausgeprägt socialethisch wie das erste und letzte individualethisch. Genauer reicht das Gebiet der Socialethik von II, 2 bis III, 11 incl. Hier ist nur III, 8 f. auszunehmen, dagegen noch IV, 4, das Capitel über die Gerechtigkeit, einzustellen. Vom I. und IV. Buch ergaben I, 1. I, 4. IV, 3 und Theile von I, 3 und IV, 7 die religiösen Anschauungen des Sokrates und Xenophon. Die der Individualethik verbleibenden Capitel ordnen sich sofort in zwei klare Gruppen von inhaltlich und formal grundverschiedenem Charakter. Um das Entscheidende herauszustellen: die einen verkünden eine Willenstugend mit den Idealen und Principien der Selbstbeherrschung, Mässigkeit, Uebung u. dgl.: I, 3 (ausser dem theologischen Anfang). I, 5. I, 6. II, 1. III, 12. III, 13. III, 14. IV, 5. Die anderen zeigen wesentlich intellectualistische Tendenz, namentlich III, 9. IV, 2. IV, 6. zum grossen Theil auch I, 7. III, 8. IV, 1. Am wenigsten lassen sich I, 2 und die beiden letzten Capitel der Memorabilien summarisch einem Gebiet oder einer Richtung zuweisen: sie müssen bald hier, bald dort verarbeitet werden. Schon im Voraus ist zu vermuthen, dass jene zweite individualethische Gruppe mehr von der echten Sokratik bewahrt hat, zumal auch gerade die vielfach berichtende, nicht dialogische Form hier der historischen Treue günstiger ist. Nicht etwa, dass nur diese Capitel echte Sokratik und nichts Anderes als solche enthalten: wir werden oft genug in ihnen das Sokratische erst aus xenophontischer Umschlingung und Mischung lösen müssen, oft genug auch Stellen aus anderen Capiteln für die echte Sokratik verwerthen; aber es ist natürlich, dass die grösseren, ausnehmend theoretischen Capitel III, 8. III, 9. IV, 2. IV, 6 am fruchtbarsten sein werden, wenn es gilt, die sokratische Wissenstugend ähnlich nach drei Seiten aus den Mem. herauszuarbeiten, wie es soeben aus „Aristoteles“ geschah: 1. die psychische Substanz der Tugend, das Wissen; 2. das logische Princip der Tugend, die Begriffsforschung; 3. die Frage nach den Werthprincipien.

a) Die psychische Substanz der Tugend: das Wissen.

Wer von der festesten sokratischen Position ausgehen will, der wird auf III, 9 gewiesen, wo die Tugendwissenslehre mit ihrer streng rationalistischen Psychologie am deutlichsten zur Aussprache kommt. III, 9, 4: *Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν. ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι*

αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. Wir können nur das früher Gesagte wiederholen. Zwar behauptete Sokrates, dass auch die Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden Weisheit seien (§ 5). Aber von ihnen wird nicht gesagt, wie von der Besonnenheit, dass sie von der Weisheit nicht zu scheiden sind. Und das ist natürlich, da sie in socialen Relationen, in äusseren Gegenständen, auf die sie sich richten (Nebenmenschen, Götter, Feinde), specifische Merkmale haben, mögen sie auch sonst in ihrem inneren Wesen Weisheit sein. Die Besonnenheit besitzt diese specifischen Merkmale offenbar nicht; sie ist ganz innere Tugend des Individuums wie die Weisheit, und wenn sie sich von dieser unterscheidet, so könnte sie es höchstens als die Tugend des Willens oder der Harmonie der psychischen Functionen gegenüber der Tugend der blossen Denkfunction. Wenn nun aber beide identisch gesetzt werden, so ist klar, dass dem Willen resp. den übrigen psychischen Functionen ausser dem Denken gar keine psychische Actualität, keine principielle Bedeutung zukommt. Die Tugend der Seele ist eben nur eine, weil die Seele sich nur im Denken bestimmt. Nur vom Standpunkt einer streng rationalistischen Psychologie ist der Satz denkbar: Weisheit und Besonnenheit sind nicht zu scheiden. Um aber diesen Rationalismus abzuschwächen und Weisheit und Besonnenheit dennoch zu trennen, hat man dem folgenden klaren Satz in zweifacher Weise Gewalt angethan. Man hat die negative und die positive Seite der Tugend geschieden und die erstere der Besonnenheit, die letztere der Weisheit zugewiesen. Aber es ist bereits früher gesagt: selbst diese xenophontische Stelle, aus der sich die Scheidung herleiten soll, gibt zu einer solchen nicht das mindeste Recht, denn es heisst ja nicht, dass der das Gute Wissende und Thuende weise, der das Schlechte Wissende und Vermeidende besonnen sei, sondern dass der das Gute Wissende und Thuende und das Schlechte Wissende und Vermeidende sowohl weise wie besonnen sei. Man hat die verbotene Trennung nicht nur zwischen *καλά τε κἀγαθά* und *αἰσχρά* anzubringen versucht, sondern auch zwischen *γιγνώσκοντα* und *χρῆσθαι, εἰδότα* und *εὐλαβεῖσθαι.* Wildauer[1]), Fouillée[2]) u. A. haben richtig gesehen, dass „hier das Wissen nicht etwa als ein erstes Merkmal der Tugend neben ein von ihm unabhängiges zweites gestellt“ ist, sondern dass „die Erkenntniss (*εἰδότα, γιγνώσκοντα*)

[1]) a. a. O. 57. [2]) a. a. O. I, 174.

als die intellectuelle Causalität mit dem Thun (χρῆσθαι, εὐλαβεῖσθαι) als dem von ihr abhängigen Willenseffect in die engste Verbindung gesetzt" ist. Aber nicht Alle haben so richtig gesehen. „Weisheit und Tugend trennte er nicht von einander, sondern wer das Schöne und Gute kenne und danach handle, und wer wisse, was unedel sei, und sich davor hüte, nur der sei weise zugleich und tugendhaft (Xen. III, 9, 4 — so emendire und verstehe ich die vielbesprochene Stelle); er aber, Sokrates, habe die Aufgabe seines Lebens erfüllt, wenn es ihm gelungen sei, die Menschen anzufeuern zur Erkenntniss und Ausübung der Tugend". „So ging er überall darauf aus, dass der ganze innere Mensch Einer, ein Ganzes sei, dass Denken und Wollen, Kennen und Können nicht zwiespaltig, sondern einig sein sollen." „Wohl kannte er den thatsächlichen Widerspruch zwischen dem Wissen und Wollen in uns; aber er wollte den Willen ganz der Erkenntniss unterthan machen" etc. In diesen Worten bringt Lasaulx[1]) mit grösster Deutlichkeit den der Sokratik entgegengesetzten, von dieser Stelle gerade ausgeschlossenen Gedanken zum Ausdruck. Zwischen Wissen und Wollen resp. Handeln setzt Sokrates keine erst auszufüllende Kluft, wie Wild. richtig sagt, kein normatives Einheitsverhältniss, sondern ein causales und zwar ein causales von unbedingter Nothwendigkeit. Auch Krohn aber sieht zwischen ἐπιστήμη und χρῆσις nicht ein Verhältniss der causalen Abhängigkeit und Einheit, sondern der „Coordination"[2]): Die Schutzschrift rede von γιγνώσκειν und χρῆσθαι: „Forderungen, hinter denen alle Zeiten zurückbleiben. Wir erkennen viel, wie Viele prägen es in ihrem Handeln aus?" (103) Die echt sokratische Antwort müsste lauten „Alle"; denn, heisst es noch in demselben Paragraph, Alle thun das, von dem sie glauben, dass es das Beste sei. Dadurch, dass Krohn merkwürdiger Weise beide Trennungen anbringt, geräth der Begriff der σωφροσύνη in noch grössere Schwierigkeiten. S. 112. 114 erscheint sie als die negative Seite der Tugend, als Wissen und Vermeiden des Schlechten, S. 155 entspricht sie dem Gehorsam des handelnden Willens gegenüber der Erkenntniss. Nach der ersten bei Xenophon gesuchten Scheidung fällt der σωφροσύνη auch ein εἰδέναι, nach der zweiten nur das Wollen und Handeln zu; nach der ersten geht sie nur auf die αἰσχρά, nach der zweiten ist sie auch ein χρῆσθαι der καλά τε κἀγαθά.

---

[1]) a. a. O. S. 40 f. 47. [2]) S. 155. 168. 170.

Aber Sokrates-Xenophon scheidet hier überhaupt nicht. Es wäre doch eine merkwürdige Logik zu sagen: Weisheit und Besonnenheit schied er nicht, sondern der Weisheit wies er das Erkennen und Thun des Guten, der Besonnenheit das Wissen und Vermeiden des Schlechten zu; oder: Weisheit und Besonnenheit schied er nicht, sondern der Weisheit überwies er das Erkennen und der Besonnenheit das Handeln. Vielmehr ist durch das *σοφόν τε καὶ σώφρονα* als schliessendes Prädicat deutlich gesagt, dass das gute Handeln und das Erkennen des Schlechten ebenso sehr Weisheit und das Erkennen und Thun des Guten ebenso gut Besonnenheit sei. Weisheit und Besonnenheit sind völlig untrennbar im Positiven wie im Negativen, im Denken wie im Handeln. Und das wird noch deutlicher durch das Folgende.

Προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι, οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς. Die paradoxe These von der Einheit der Weisheit und Besonnenheit muss sofort die dialektische Feuerprobe bestehen. Es erhebt sich vom Standpunkt der gewöhnlichen, pluralistisch-pathologischen Anschauung das natürliche und sicher auch von Xenophon empfundene Bedenken: wie aber, wenn das rechte Wissen da ist, doch das Handeln ihm zuwiderläuft, sind dann nicht Weisheit und Besonnenheit offenbar getrennt? Wer das Rechte weiss, aber das Entgegengesetzte thut, nennt den Sokrates auch zugleich weise und besonnen? Aus dieser Fragestellung ist ersichtlich, dass Sokrates mehr als Xenophon sagt, das Wissen in jener Verbindung als den charaktergebenden, das Handeln als den abhängigen, attributiven Begriff gesetzt und also die Besonnenheit zur Weisheit geschlagen hat (nicht umgekehrt). Sonst könnte der Fragende ihm nicht vermuthungsweise als Consequenz zuschieben, dass trotz des entgegengesetzten Handelns die blosse Anwesenheit des rechten Wissens die Anwesenheit beider Tugendprädicate nach sich ziehe. Ebenso gut könnte ja die Abwesenheit des rechten Handelns die Abwesenheit beider Tugendprädicate bedingen. Und auf den ersten Blick fällt sogar die Antwort des Sokrates im Sinne dieser Superiorität des Handelns vor dem Wissen aus. Ob er, die das Rechte wissen und das Schlechte thun, für weise und enthaltsam halte? Nein, für unweise und unenthaltsam. Wirklich liess sich Krohn durch diesen Schein verleiten, die Stelle als Beweis dafür zu citiren, dass die blosse *ἐπιστήμη* Sokrates nicht genüge, dass sie durch das Medium Wille vom Handeln getrennt sei (155) und

dass Sokrates eine Erkenntniss ohne entsprechendes Handeln anerkenne (165). Wildauer ist dem bereits scharfsinnig entgegengetreten (S. 71 ff.) mit dem Hinweis, dass die von Plato, Aristoteles und ebenso von Xenophon bezeugte Grundthese der Sokratik: Tugend = Wissen damit hinfällig würde. Aber Krohn räumt selbst ein: „Diese Stelle der Memorabilien scheint einen Widerspruch mit dem Grundcharakter der Sokratik in sich zu schliessen. Man hätte eine andere Antwort von Sokrates erwartet" und er weiss sich das nicht anders zu erklären, als dass Sokrates wohl zu sehr im Leben stand, um ein stoischer Intellectualist zu sein (155 f.). S. 165 gesteht er noch entschiedener, dass die Erklärung des Sokrates in § 4 einen „unauflöslichen Widerspruch" ergebe zu § 5, aber er sieht darin höchstens einen Beweis für — die Treue des Berichterstatters. Doch schon der nächste Satz von § 4 würde jenen Widerspruch ergeben — und doch enthält er gerade die Antwort, die Krohn zuerst erwartete. Wer näher zusieht, findet, dass Sokrates auf die drängende Alternative von seinem Standpunkt in Kürze gar nicht anders antworten konnte als er es that. Er musste (im Gegensatz zur gewöhnlichen Anschauung) die behauptete Einheit von Weisheit und Besonnenheit festhalten und musste das Schlechthandeln natürlich auf die Seite der Untugend stellen; das war am nöthigsten, selbst wenn er dadurch die Auffassung möglich liess, dass nur das Handeln maassgebend sei, das Wissen aber gleichgiltig, ja widersprechend sein könne. Doch schon das Folgende macht es klar. Allerdings soll man vom Handeln auf die Tugend schliessen, aber nicht, weil das Handeln mächtiger ist als das Wissen, weil es diesem widersprechen kann, sondern im Gegentheil, weil es nur der Ausdruck, das Symptom, der Erkenntnissgrund für den Zustand des Wissens ist. Der Fragesteller ahnt gar nicht, dass die sokratische These von der Untrennbarkeit der Weisheit und Besonnenheit nur eine Consequenz ist einer von der gewöhnlichen durchaus abweichenden Seelenanschauung. Jener erinnert an den möglichen Widerspruch zwischen Denken und Handeln. Aber dieser Widerspruch ist doch nur dann möglich, wenn das Denken nur ein Factor innerhalb der psychischen Actualität ist, dem ein anderer Factor mächtiger entgegentreten kann. Doch Sokrates nimmt die Function des Denkens so mächtig und umfassend, dass ihr als der einzigen psychischen Actualität gar nichts widersprechen kann. Leidenschaften, Wünsche und Triebe sind Factoren nicht innerhalb der Seele, sondern innerhalb des Denkens,

nicht psychische, sondern logische Möglichkeiten, zwischen denen das Denken wählt, das dann das Resultat seiner Abschätzung unweigerlich in Handlung umsetzt. *πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὑτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι.* Jeder also handelt, wie er denkt, wie es sein abschätzendes Denken fordert. Wer daher schlecht handelt, beweist damit nur seinen Mangel an Weisheit und, da die Besonnenheit davon untrennbar, an Besonnenheit. In dieser Begründung ist die Möglichkeit eines Handelns wider besseres Wissen auf's Entschiedenste bestritten. Folglich kann die Antwort des Sokrates, die hiermit begründet wird, nicht, wie Krohn meint, diese Möglichkeit behaupten, ganz abgesehen davon, dass Sokrates dann auch die ihm fernliegende, ja von ihm abgestrittene (IV, 6, 7) Möglichkeit eines Widerspruchs zwischen Wissen und Weisheit (*ἐπισταμένους* und *ἀσόφους*) zugeben müsste, da die *ἐπιστάμενοι*, aber *μὴ ὀρθῶς πράττοντες* ja hier *ἄσοφοι* heissen. Wenn nun solcher Schein erweckt wird, so ist wohl Xenophon schuld, der die sokratische These, wie sich nachweisen lässt, für sich nicht anerkennt, ja vielleicht nicht einmal versteht. Die Antwort des Sokrates kann keinen anderen Sinn haben als den: die das Rechte wissen sollen und das Falsche thun, die wissen eben auch gar nicht das Rechte. Sokrates hält sich in der Antwort nur an das *ποιοῦντας τἀναντία* (das Schlechte) des Fragestellers, das gewissermaassen am Anfang zu ergänzen ist und am Schluss in dem *μὴ ὀρθῶς πράττοντας* allein nachklingt. Diesen *μὴ ὀρθῶς πράττοντες* streitet er für jeden Fall die *σοφία* und *σωφροσύνη* ab, ohne damit die vom Fragenden angenommene Möglichkeit der eigentlichen *ἀκρασία* zuzugeben. Der Sinn des § ist von einer zwingenden Klarheit: Weisheit und Besonnenheit sind untrennbar. Wo ihr die Weisheit seht ohne die Besonnenheit (der That), da ist auch gar nicht die Weisheit da; denn dem Denken folgt unbedingt das Handeln. In diese Klarheit hat die xenophontische Darstellung kaum leichte Schatten zu werfen vermocht. Sie hat die Betonung des Wissens als des beherrschenden Begriffs in der Einheit von Weisheit und Besonnenheit vergessen, ohne welche Betonung die folgende Frage nicht verständlich ist, und sie hat den leichten Schein erweckt, als ob Sokrates die Möglichkeit der *ἀκρασία* zugibt[1]), die er doch im selben Satz

[1]) Zeller hat schon deutlich gesehen, dass hier die Möglichkeit eines

bestreitet und auf deren Bestreitung die These von der Einheit der Weisheit und Besonnenheit ruht. Aber diese Unklarheiten verschwinden im Zusammenhang. Auch der Ausdruck *συμφορώτατα*, durch den der Satz: Jeder handelt, wie er es für gut findet, einen plausibleren und trivialeren Anstrich erhält, fällt vielleicht dem Utilitarier Xenophon zur Last. Aber bald darauf wird er durch den allgemeineren Ausdruck *ὀρθῶς* corrigirt. Jedenfalls sieht man auch aus Mem. III, 9, 4, dass sich Sokrates über die *σωφροσύνη* resp. *ἐγκράτεια* klar ausgesprochen und dass die Aufhebung der besonderen, pathologischen Akrasie und die rein intellectuelle psychische Motivation als sokratisch von Aristoteles weder bloss „gefolgert" noch bloss dem Protagoras „entnommen" ist. Die streng intellectualistische Psychologie, aus der die Lehre von der Einheit der Weisheit und Besonnenheit hervorgeht, tritt im Folgenden noch entschiedener hervor.

„Er behauptete auch von der Gerechtigkeit und von aller übrigen Tugend, dass sie Weisheit sei." Danach hat er es jedenfalls auch von der Besonnenheit behauptet, obgleich Xenophon es so hinstellte, als ob er Weisheit und Besonnenheit nur als gleichwerthige Factoren vereinigte. Hier erscheint jedenfalls die Weisheit als der einzig prädicative Begriff der sokratischen Ethik. Es ist bereits früher gesagt, dass man nicht mit Zeller Xenophon zu tadeln braucht, weil er hier in der Ueberlieferung des Satzes Tugend = Wissen im Sinne populärer Abschwächung Weisheit statt Wissen gesetzt habe. Sokrates identificirt nicht nur IV, 6, 7 die Weisheit mit dem Wissen, sondern gleich in den folgenden Sätzen. Aus demselben Grunde ist es noch weniger berechtigt, wenn Krohn (S. 158) gerade die *σοφία*, nicht aber die von ihr verschiedene *ἐπιστήμη* für die sokratische Tugenddefinition festhalten will. „Denn das Gerechte und Alles, was aus der Tugend hervorgehe, sei schön und gut; und weder die, welche dieses kennen, zögen etwas Anderes demselben vor, noch die es nicht wissen, könnten es thun, sondern selbst wenn sie es versuchten, gingen sie fehl. So thun auch die Weisen das Schöne und Gute, die Unweisen aber könnten es nicht, sondern, wenn sie auch den Versuch machten, verfehlten sie es. Da nun das Gerechte so-

schlechten Handelns bei rechtem Wissen nur eine scheinbare in Xenophon's Darstellung ist und dass Sokrates diesen Gegensatz und eine mögliche Ueberwältigung des Wissens durch die Begierde leugnete (144[4]). Ebenso berechtigt ist Zeller's Bemerkung, dass Wildauer S. 73 f. mehr in die Worte hier hineinlege, als darin liegt (142 Anm.).

wohl wie alles übrige Schöne und Gute durch die Tugend geschehe, so sei offenbar, dass die Gerechtigkeit und alle übrige Tugend Weisheit sei." Die Synonymität von Wissen und Weisheit gibt hier die Verbindung zwischen dem zweiten und dritten Satz. Zweimal wird versichert: die das Rechte wissen, ziehen nichts Anderes vor und thun es auch, d. h. es gibt kein Handeln wider besseres Wissen, keine *ἀκρασία*. Und zweimal wird ebenso versichert: die das Rechte nicht wissen, können es auch nicht thun und jeder Versuch muss fehlschlagen; d. h. es gibt kein Rechthandeln als auf Grund des Wissens. Die scharfe Antithese Wissen - Unwissenheit lässt kein ahnendes, experimentirendes Meinen in der Mitte bestehen. Der Wissende thut unweigerlich, was er weiss, und nichts tritt seinem Wissen ablenkend entgegen. Der Unwissende vollführt niemals das Gute und keine Intuition, kein zufälliges Errathen kommt seiner Unwissenheit zu Hilfe. Jeder handelt genau nach dem Zustande seines Intellects. Alles Seelenleben, alles Wollen, das in Handlung übergeht, ist Denken.— das ist die letzte Begründung des sokratischen Satzes: Tugend = Wissen. Es bedarf keines weiteren Nachweises, dass Mem. III, 9, 4 f. mit den früher behandelten aristotelischen Berichten durchaus übereinstimmt, namentlich mit der Begründung für die Leugnung der Akrasie: *οὐδένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν* (Nic. 1145 b). III, 9, 4 f. mag als Hauptzeugniss der Memorabilien für die rein intellectuelle Motivation und den psychischen Charakter der Tugend als Wissen hier genügen: weitere Zeugnisse werden sich aus dem Folgenden ergeben.

b) Das logische Princip der Tugend und die Begriffsforschung.

1. Die positiven Definitionen.

Xenophon hat keine Ahnung von der gewaltigen Bedeutung der Begriffsforschung, in der Aristoteles das unbestreitbare Verdienst des Sokrates sieht[1]). Die Mem. führen sie zuletzt (IV, 6) unter dem Titel dialektischer Unterricht des Sokrates mit einem „auch" ein. *Ὡς δὲ καὶ διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας, πειράσομαι καὶ τοῦτο λέγειν.* Dabei räumt Xenophon, genau über-

[1]) Met. 987 b. 1078 b etc.

einstimmend mit Arist. Eth. Eud. 1216 b ein, dass eigentlich die ganze Thätigkeit des Sokrates in dieser Begriffsforschung bestand: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε* (IV, 6, 1). Und noch mehr illustrirt das aristotelische *ἐζήτει* Mem. I, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Der angehängte Relativsatz ist ein deutlicher Nachhall der sokratischen Lehre: Tugend = Begriffswissen. IV, 6, 1 erwähnt Xenophon das Begriffswissen zunächst als Mittel zur Verständigung. Wer den Begriff einer Sache wisse, der könne nach Sokrates sie auch Anderen erklären. Wer ihn nicht wisse, bei dem sei es nicht wunderbar, wenn er sich und Andere täusche. Es ist hier abgeschwächt der sokratische Gedanke erkennbar, dass alles Wissen Begriffswissen sei.

Die Begriffsbildungen der Tugenden (IV, 6, 2—7. 10 f.) interessiren hier zunächst hinsichtlich ihrer allgemeinen Bedeutung und Methode. Sicher für Sokrates zu entnehmen ist der allgemeine Geist dieser Schritt für Schritt gehenden zwingenden Dialogik, die Frage nach dem *τί ἐστι* der Tugenden und die Erklärung derselben für ein Wissen. Ferner die Sätze, welche mit der Einheit von Denken und Wollen, der unabweislichen Uebereinstimmung von Wissen und Handeln argumentiren. „Wer weiss, wie man die Götter ehren muss, glaubt der es anders thun zu müssen als wie er es weiss? Nein. Ehrt Jemand die Götter anders als wie er glaubt, dass er muss? Nein. Wer also das in Bezug auf die Götter Gesetzliche weiss, der wird wohl die Götter gesetzlich ehren? Ja" (§ 3.) „Glaubst Du nun, dass Einige den Gesetzen gehorchen, ohne zu wissen, was die Gesetze befehlen? Nein. (Also gibt es kein instinctives Rechthandeln?) Wenn sie aber wissen, was sie thun müssen, glaubst Du, dass dann Einige meinen, es nicht thun zu sollen? Nein. Glaubst Du, dass Einige anders handeln als sie glauben handeln zu müssen? Nein. Die das in Bezug auf die Menschen Gesetzliche wissen, thun diese das Gerechte? Ja" (§ 6.) So gibt es also kein *πάθος*, welches das Wissen überwältigt? Die Kenntniss der *δίκαια*, das Urtheil über die Pflichten setzt sich unbedingt in Handlung um. Aehnlich heisst es § 11: „Handeln nicht Alle wie sie zu müssen

glauben?“ So fussen auch hier die Wissenstugenden auf der Voraussetzung einer rein intellectualistischen Psychologie.

Man schwankt in der Uebersetzung des δεῖν fortwährend zwischen dem Sollen als Ausdruck der ethischen Norm, der idealen Nothwendigkeit und dem Müssen als Ausdruck der realen Nothwendigkeit, der Gesammtheit der psychischen Causalität. Das einzelne Argument und die erhaltene Zustimmung verlangt oft das Müssen, wo das Thema, die Absicht des Beweises und die weitere Anwendung das Sollen verlangt. Man könnte das Ganze für ein sophistisches Kunststück auf Grund des Doppelsinns von δεῖ halten. Aber die Vermischung des Idealen und Realen, also auch der idealen und realen Nothwendigkeit liegt eben im innersten Wesen der Sokratik. Die ideale Nothwendigkeit, die als Gedanke da ist, ist von der realen Notwendigkeit gar nicht geschieden, weil der Gedanke ohne Vermittlung, ohne Widerspruch That wird und die That nur aus dem Gedanken hervorgeht. Ein Nichterfüllen gewusster Pflichten würde einfach ein logischer Widerspruch sein; denn es würde bedeuten, dass Jemand urtheilt, etwas thun zu müssen (sonst würde ihm die Pflicht nicht bewusst sein), und zugleich urtheilt, es nicht thun zu müssen (sonst würde er es thun). Wildauer hat (S. 17) richtig gesehen, dass dieser logische Widerspruch hier zum indirecten Beweis dient: *Εἰδότας δὲ ἃ δεῖ ποιεῖν οἴει τινὰς οἴεσθαι δεῖν μὴ ταῦτα ποιεῖν* (§ 6). Die Argumentation aus einer derartigen Antithese ist nur möglich, wenn unter gänzlicher Nichtachtung der psychischen Heterogeneïtät die gesammte psychische Motivation gleichsam auf eine Linie gerückt, auf ein einheitliches Urtheilen (*οἴεσθαι*) zusammengezogen wird. Dann unterliegt diese Motivation nicht mehr der psychologischen, sondern der logischen Gesetzmässigkeit.

Im Einzelnen zeigt sonst der Gang der Begriffsentwicklungen eine Ungeschicklichkeit, die natürlich dem Xenophon zur Last fällt. Man sehe nur, wie die Entwicklung der Gerechtigkeit bald in Sprüngen, bald in Selbstverständlichkeiten sich bewegt. Zunächst ist von dem *τί ἐστι* der Gerechtigkeit gar nicht die Rede. Durch die Frage am Anfang erhält das Ganze mehr einen paränetischen als dialektischen Anstrich. Die Antwort des Euthydem enthält mehr als gefragt wurde, ja sie nimmt schon die Betonung des socialgesetzlichen Wissens, also das Resultat der Untersuchung vorweg. Um so leerer sind die nächsten Fragen des Sokrates: Die nach dem socialgesetzlichen Sollen handeln, han-

deln die wie sie sollen? Die wie sie sollen handeln, handeln die recht (καλῶς)? Die gegen die Menschen recht handeln, betreiben diese die menschlichen Dinge recht? Mit dieser Frage ist die ganze überflüssige Erörterung in eine Sackgasse gerathen und Sokrates springt daher ohne Weiteres mit einer überaus kühnen petitio principii zu einem völlig Neuen, nämlich zum eigentlichen Thema über. Handeln nicht die den Gesetzen gehorchen gerecht? Ja. Weisst Du aber, was gerecht heisst? (Endlich!) Was die Gesetze befehlen. (Das hat ihm ja Sokrates eben gesagt.)[1]) Die thun, was die Gesetze befehlen, thun das Gerechte und Pflichtmässige? (Das war ja die vorletzte Frage!) Ja. Und die das Gerechte thun, sind gerecht? Ja. Das ist eine Karrikatur des sokratischen Dialogs; statt eines allmählichen dialektischen Fortschritts vom Bekannten zum Unbekannten zeigt sich ein Frage- und Antwortspiel, das auf eine willkürliche Behauptung hingeworfen sich um dieselbe völlig im Kreise dreht. An der letzten Frage, ob die gerecht Handelnden gerecht seien, ist nur auszusetzen, dass sie hier überflüssig ist und wenige Zeilen später wörtlich wiederkehrt. Für den sokratischen Monismus ist die Erklärung der Einheit von Thun und Eigenschaft ein nicht ganz bedeutungsloser Gedankenschritt und für Xenophon ist die unsystematische Einstellung desselben charakteristisch. Desshalb liegt zu der von vielen Textkritikern hier gewollten Athetese gar keine Veranlassung vor. Die inhaltliche Bestimmung des Gerechten wie des Gesetzlichen sowohl hier IV, 6 wie IV, 4 wird in der Socialethik zu besprechen sein. Ueber die Definition der Frömmigkeit vgl. noch oben S. 90 f.

Weit mehr dialektische Geschicklichkeit und sokratische Treue zeigt die kurze Entwicklung der Weisheit. Sind die Weisen in dem weise, was sie wissen, oder auch in dem, was sie nicht wissen? So sind also die Weisen durch das Wissen weise? Ist die Weisheit Anderes als wodurch man weise ist? Also ist die Weisheit Wissen. Schon die antithetische Fragestellung am Anfang, die selbstverständliche Erhebung eines principiellen Moments, einer Bedingung zum Wesen einer Sache, die Vernachlässigung der psychischen Grundlegung, der tieferen realsubjectiven Beziehung, welche die Weisheit als Eigenschaft von der mehr logischen Thatsache des Wissens scheidet, und überhaupt die Erhebung des Wissens zum obersten Princip — das

[1]) Dabei fehlt übrigens die Beschränkung des Gerechten auf das menschlich sociale Gebiet, da das Fromme ja auch eben als ein νόμιμον definirt wurde.

Alles bedarf keines Beweises mehr für seinen sokratischen Charakter. Hat hier nun vielleicht Xenophon die Erörterung über die Unvollkommenheit des menschlichen Wissens ohne Beziehung und ohne Pointe angehängt, weil ihm die sokratische Weisheitsbestimmung zu leer und formal erschien? Erstaunlich ist nur, dass das Ende nicht den Ausblick auf die Mantik gewährt, welche die Lücken des menschlichen Wissens füllt. Wahrscheinlicher ist mir, dass Xenophon mit dem Hinweis auf die Beschränktheit des menschlichen Wissens und mit dem am Schluss wiederholten Satz, dass Jeder in dem weise sei, was er wisse, sich gegen das im Euthydemus 293 ff. so ausführlich behandelte, darum wohl antisthenische Sophisma wendet, dass, wer nur etwas wisse, allweise sei[1]). Dass eine ähnliche Identificirung der Weisheit und Erkenntniss im Theaetet so kurz und knapp vorangeschickt wird (145 D E), spricht wohl auch für den sokratischen Charakter dieser Entwicklung.

Die Definition der Tapferkeit verlangt noch eine nähere Betrachtung; sie folgt der Definition des Schönen als des Brauchbaren und die Sätze, die da im Zwange des Uebergangs producirt werden, sind schon selbst, wenn sie geistreicher wären, an sich verdächtig durch die Erwägung, dass Sokrates doch wohl kaum Xenophon's Bedürfniss vorausgeahnt hat, in knapper Aufeinanderfolge kurze Beispiele sokratischer Dialektik zu geben und speciell einen Uebergang gerade zwischen den Definitionen des Schönen und der Tapferkeit zu finden. Man höre die tiefsinnigen Gedanken: Rechnest Du die Tapferkeit unter die schönen Dinge? Brauchbar also findest Du die Tapferkeit nicht für die geringsten Dinge? Scheint Dir für Noth und Gefahren brauchbar, diese nicht zu kennen? Die Hineinkünstelung der Brauchbarkeit schafft hier dieses schwächliche Zerrbild des starken sokratischen Satzes von der Nothwendigkeit der Kenntniss der *δεινά*. Also die das Furchtbare und Gefährliche nicht fürchten aus Unkenntniss, was es ist, sind nicht tapfer? Nein, sagt Euthydem, sonst müssten auch Rasende und Feiglinge tapfer sein. Nein, hätte er antworten müssen, denn die Unkenntniss ist nicht brauchbar (s. vor. Satz), das nicht Brauchbare ist nicht schön (s. § 9) und das nicht Schöne ist nicht tapfer (s. Satz 1). Doch es kommt anders. Die aber das nicht Furchtbare fürchten (natürlich auch aus Unkenntniss), sind erst recht nicht tapfer. Folglich sollte man denken, ist die Kenntniss der *δεινά* Tapferkeit oder wenigstens

---

[1]) Dagegen ist eine Beziehung des platonischen Charmides auf Mem. IV, 6, 7 (Teichmüller a. a. O. II, 70) sehr unwahrscheinlich.

Bedingung der Tapferkeit. Folglich, sagt „Sokrates", hältst Du die sich gut in Fährlichkeiten benehmen, für tapfer, die sich schlecht benehmen, für feige. Um aber diesen Gedanken in's Leben zu rufen, bedurfte es nicht solcher Vorarbeit. Man glaubte am Ende zu sein und ist nun am Anfang einer neuen, der eigentlichen, echt sokratisch im Sinne der intellectuellen Einheit der Seele, der stricten Einheit von Denken und Handeln verlaufenden Erörterung. *Ἀγαθοὺς πρὸς τὰ δεινά* sind, die sich in Gefahren recht benehmen; *κακούς*, die sich schlecht benehmen. Jeder benimmt sich aber, wie er glaubt sich benehmen zu müssen. Die sich nicht recht benehmen, wissen also nicht, wie sie sich benehmen sollen; die aber wissen, wie sie sich benehmen sollen, können es auch. Die also nicht irren hierüber, benehmen sich auch nicht schlecht, und die sich schlecht benehmen, thun es auf Grund ihres Irrthums. Folglich sind, die wissen sich in Gefahr und Noth recht zu benehmen, tapfer, die darin irren, feige. Das Wissensmoment entspringt also hier aus einer Folge von Identificirungen: Tapferkeit = Tüchtigkeit = rechtes Handeln = normentsprechendes Kennen = Wissen. Die oben schon vorhandene brauchbare Kenntniss der *δεινά* blieb für die spätere Erörterung unbenützt und vergessen. Wir haben also zwei verschiedene Bindungen von Tapferkeit und Wissen. Das ist nicht Zufall oder blosse Ungeschicklichkeit. Beide nämlich sind mangelhaft, die erste bleibt in der Brauchbarkeit haften und kommt nicht zur stringenten Nothwendigkeit, die zweite ist zwar im Sinne der antithetischen Nothwendigkeit und der Geschlossenheit von Denken und Handeln glänzend sokratisch entwickelt, ist also methodisch und psychologisch richtig, aber begrifflich falsch. Die beiden Verbindungen von Tapferkeit und Wissen unterscheiden sich scharf in der Objectsbestimmung des Wissens. Die erste nennt ein Wissen der *δεινά* resp. des *τί ἐστι*, die zweite ein Wissen des *καλῶς χρῆσθαι τοῖς δεινοῖς* etc. Die „aristotelischen" Angaben aber bestätigen ausdrücklich die erstere Bestimmung und kritisiren sie gerade in Rücksicht auf das, was sie von der zweiten unterscheidet. *αὕτη (ἀνδρεία στρατιωτική) δὲ δι' ἐμπειρίαν καὶ τὸ εἰδέναι, οὐχ ὥσπερ Σωκράτης ἔφη, τὰ δεινά, ἀλλ' ὅτι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν* Eud. 1229 a [14]. *αὐτὸ γὰρ τοὐναντίον ἔχει ἢ ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρίαν, οὔτε γὰρ διὰ τὸ εἰδέναι τὰ φοβερὰ θαρροῦσιν οἱ — ἐπιστάμενοι, ἀλλ' ὅτι ἴσασι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν.* Eud. 1230 a [6]. Das von der eudemischen Ethik vermisste Wissen der Hilfsmittel gegenüber

den Fährlichkeiten ist aber doch in dem von Xenophon gebotenen Wissen des rechten Benehmens gegenüber den Fährlichkeiten enthalten. Die Erklärung der Tapferkeit als Wissen der *δεινά* ist eine der schwersten Paradoxien, zu denen sich der sokratische Intellectualismus versteigt. Dass sie von Sokrates offen ausgesprochen und von Anderen als Paradoxie empfunden wurde, zeigen die „aristotelischen" Ethiken, die sich sämmtlich gerade mit dieser Definition ausführlich beschäftigen (Nic. 1116 b[3]. Eud. 1229 b[14]. 1230 a[6]. M. M. 1190 b[28]. 1198 a[10]). Wenn aber schon die namentlich durch Empirie reifer entwickelte Theorie des Aristotelismus diese logistischen Definitionen nicht zugeben kann, wieviel weniger die reine, gerade in Bezug auf die Tapferkeit sehr angeregte Empirie des Xenophon? Aber er kritisirt nicht die sokratischen Sätze wie die Ethiken: er bleibt immer der Apologet und zieht es vor, wo er abweicht, die Sokratik möglichst nach seiner Anschauung hin zu lenken, umzubilden. So nimmt er in § 10 einen Anlauf zur sokratischen Definition der Tapferkeit als Wissen der *δεινά*, aber er kommt nur dazu, dieses für brauchbar zu erklären; denn das Wissen der *δεινά* ist so sehr nur höchstens ein einzelnes Moment der Tapferkeit, selbst so weit sie Wissen ist, dass es Xenophon nicht als absoluten Inhalt der Tapferkeit zugeben kann. Er besinnt sich also, beginnt eine neue Erörterung, in der er *τὰ δεινά* als blosses Wissensobject vergessen macht, und gelangt mit sokratischer Methode zu einem Resultat, das allerdings die Tapferkeit auch als ein Wissen in Bezug auf die *δεινά* ergibt, aber als ein Wissen nicht des Was? und des begrifflichen Seins, sondern des Wie? und des Handelns. So hat er die Wissensdefinition praktisch brauchbarer gemacht, aber eben auf Kosten der sokratischen Treue, die ein begriffliches Wissen des *τί ἐστι* verlangt.

Immerhin ist es anzuerkennen, dass Xenophon hier dem Sokrates folgend das Wissen als absolute Bestimmung der Tapferkeit hat gelten lassen. An anderer Stelle war er nicht so enthaltsam und hat einfach zum sokratischen Wissen in seinem Sinne die Uebung und vor Allem das Naturelement in der Bestimmung der Tapferkeit hinzuergänzt (III, 9, 1—3). Die Empirie kann allerdings die rein intellectualistische Auffassung der Tapferkeit nicht anerkennen und gegen diesen einseitigen sokratischen Intellectualismus überhaupt wendet sich in zweiter Reihe die Kritik der Ethiken, indem sie das Wissen nur als ein einzelnes und nicht einmal unbedingt nothwendiges Moment der Tapferkeit zugestehen wollen und statt dessen namentlich das Moment der

φύσις betonen. Wenn nun die Bestimmung der Tapferkeit III. 9. 1—3 ein wesentliches Moment enthält, das 1. im Gegensatz dazu die Definition in IV. 6 nicht enthält, das 2. die Ethiken an der sokratischen Definition ausdrücklich vermissen, das 3. dem Xenophon seine gerade hierin reiche Empirie als nothwendig eingeben musste, so ist anzunehmen, dass Xenophon hier wie so oft seine „bessernde" Hand hat walten lassen. Die directe Redeform, die den ersten Absatz auch äusserlich abhebt von dem übrigen für die echte Sokratik so bedeutsamen Capitel, ist der Fiction günstig und die kritische Erklärung der eudemischen Ethik (1216 b), dass Sokrates nach dem *τί ἐστι* der Tugend fragte, aber nicht *πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων*, während wir doch nicht den Begriff der Tapferkeit kennen, sondern tapfer sein wollen, diese Erklärung spricht entschieden dagegen, dass Sokrates überhaupt die Frage nach der Lehrbarkeit der Tapferkeit behandelte. Später mehr darüber.

Praktische Erfahrung und ethnographische Empirie, wie sie eben dem Xenophon zu eigen sind, sprechen jedenfalls aus diesen Paragraphen, und ihre Methode ist ja Vergleichung nationaler Kampfesweisen. Wie er gerade hierzu reiche Gelegenheit hatte, wie er sich mit dem Heerwesen der Lakedämonier (§ 2) besonders viel beschäftigte (vgl. die Schrift de Rep. Lac.), so hat er auch speciell Kampfesarten der Hopliten und Thrakier (§ 2) sowohl in Waffenspielen (Anab. VI, 1) wie in ernsten Schlachtmomenten (Anab. VI, 3. VII, 4) vergleichen können. Wie wichtig ihm selbst die *φύσις*, die *ἐπιμέλεια* und die hier immer der *μάθησις* angehängte *μελέτη* waren, davon später, und wie er selbst die Wirkung der skythischen Kampfart erprobt, darüber vgl. z. B. Anab. III, 4, 15.

Merkwürdig ist, dass selbst Zeller den Widerspruch der Mem. gegenüber den anderen Zeugnissen in der Bestimmung der Tapferkeit nicht gesehen hat. Er citirt 148, 3 Mem. III, 9, 1 ff., wo Sokrates neben der *μάθησις* nicht nur die *μελέτη*, sondern selbst die *φύσις* als Element der Tapferkeit anerkennt, während alle drei Zeugen, Plato im Protag. und Laches, „Aristoteles" in allen Ethiken und sogar Xenophon Mem. IV, 6, 11 Sokrates die Tapferkeit nur als ein Wissen definiren lassen, ja die nikomachische und die grosse Ethik ausdrücklich gegen die intellectuelle Einseitigkeit und die Nichtachtung des physischen Elements in der sokratischen Tapferkeitsdefinition polemisiren. Ebenso führt Zeller 144. 145, 1. 3 die richtige Behandlung der Gefahren resp. die Kenntniss der Mittel einer Gefahr zu begegnen als sokratische

Definition der Tapferkeit oder als Moment derselben an, während die von ihm citirten platonischen Dialoge (Laches und Prot.) ebenso wie die eudemische Ethik diese nur als Wissen der *δεινά* bezeichnen und die eudemische Ethik ausdrücklich die Angabe eines praktischen Wissensobjects, der Mittel der Gefahr zu begegnen (*βοήθειαι τῶν δεινῶν*) vermisst.

Teichmüller (Literarische Fehden I, 20 ff.) stellt die kühne Vermuthung auf, die Mem. müssten vor der Heeresreform des Iphikrates (391) verfasst sein, weil sie hier III, 9, 2 noch die Peltastik als thrakische Eigenthümlichkeit erwähnen. Es werden aber hier nur Nationalwaffen genannt, um den Werth einer gründlichen Ausbildung zu einer specifischen Waffentechnik zu beweisen, und die Peltastik durfte auch nach der Einführung athenischer Peltasten ebenso sehr als thrakische Nationalwaffe angeführt werden, wie die Hopliten hier als lakedämonisch angeführt werden. Athenische Peltasten sind natürlich damit so wenig geleugnet wie athenische Hopliten. Ja, man kann umgekehrt sagen, dass erst nach den Erfolgen des Iphikrates die Peltastik mit der lakedämonischen Hoplitie in Concurrenz gestellt werden konnte. Teichmüller citirt die Autoritäten Köchly und Rüstow dafür, dass Xenophon bei seinem Rückzuge die Vortheile der Peltastik zuerst erkannt habe. Das spricht erst recht für unsere These, dass die Argumentation III, 9, 1 ff. nachsokratisch, eben xenophontisch ist. — Noch kühner ist Teichmüller's Hypothese, dass Plato die xenophontische Tapferkeitsentwicklung in IV, 6 schlagen will, indem er Protagoras den Fehler einer gleichen Entwicklung Prot. 349 E 350 aufzeigen lasse (Lit. Fehden II, 53 ff.). Mem. IV, 6, 10 f. fehlt ja der Mittelbegriff *θαρραλέοι*, gegen dessen logisch unerlaubte Ausbeutung Protagoras sich wendet, weil sonst auch bewiesen werden könne: *σοφία* sei *ἰσχύς*. Nun findet sich dieselbe Kritik schärfer Eth. Eud. 1230a: des Sokrates Tapferkeitsdefinition sei falsch; *οὔτε δι' ὃ θαρραλεώτερον ἀγωνίζονται, τοῦτο ἀνδρεία· καὶ γὰρ ἂν ἡ ἰσχὺς καὶ ὁ πλοῦτος κατὰ Θεόγνιν ἀνδρεία εἶεν.* Soll nun das eine Specialpolemik des Plato gegen Xenophon bedeuten, was so sichtlich und viel genauer die eudemische Ethik gegen Sokrates einwendet? Wir kommen auf den Protagoras bald zurück.

Dem sokratischen Logismus, der im Begriff das Princip des geistigen Lebens, alles Wissens und seiner Verwirklichung sieht, konnte der Praktiker Xenophon kaum ein begeistertes Interesse entgegenbringen. Er hat diesem tiefsten Kern der Sokratik

eigentlich nur ein Capitel gewidmet: IV, 6, das aber den Logismus durchaus nicht in seiner ganzen Bedeutung ergreift. Die hier (§ 1) angeführte Begründung der Begriffsdialektik als Mittel zur sicheren Verständigung mag dem praktisch gesinnten Xenophon am besten einleuchten. Darum ist aber doch derselbe Gedanke auch im Munde des Sokrates sehr begreiflich. Dem Schöpfer der Dialektik mag ihr psychologischer Ursprung aus der Dialogik wohl bewusst gewesen sein. Wie die Empirie den Blick des Neugriechen so scharf auf den Wechsel im Naturleben lenkte, so wiesen den Attiker die Debattenstürme, die ihm von Gerichtsstätten, Säulenhallen und Ringplätzen, von Pnyx und Agora her in's Ohr schlugen, auf den menschlichen Lebensverkehr und den Dialog als die heraustönende Grundbewegung desselben. Das Debattiren lag dem Attiker im Blut, es war seine Lust und sein Beruf. Und gerade in jener Periode der beginnenden décadence und des ausbrechenden Individualismus, in welche die ἀκμή des Sokrates fällt, sind die Gegensätze schärfer, die Stoffe reicher, die Gesichtspunkte mannigfaltiger und desshalb die Debatten stürmischer und unfruchtbarer. Da mochte der Wunsch sich regen, diese Gedankenwirbel, diese zerfahrene Beredsamkeit und geistige Verzettelung gehörig in Zucht zu nehmen, und wie die Kleinasiaten Principien des Naturlebens, so suchte der attische Denker Principien des im Dialog sich aussprechenden Geisteslebens. Er hat den Dialog organisirt, ihn zum Selbstzweck, zur Wissenschaft, zur Dialektik erhoben. Die Beredsamkeit hatte schon vorher ausserhalb Attikas das Wortstudium angeregt und was für die äussere Verständigung die Worte, das sind für die innere Verständigung, für das intensivere Geistesleben die Begriffe. Wie der gesteigerte Handelsverkehr des fest geprägten Geldes als Tauschmittels bedarf, um sich nicht in unsichere und unfruchtbare Breite zu verlieren, so suchte Sokrates den Geistesverkehr vor Umwegen und Irrthümern zu bewahren durch die Prägung fester Begriffe gleichsam als Münzen für den Gedankentausch. Die Begriffe sollten ruhende Pole sein im wirbelnden Streit der Gedanken. Sie sind Einheiten, Allgemeinheiten sowohl in Rücksicht auf die Dinge, die sie repräsentiren, wie in Rücksicht auf die Personen, welche sie bekennen und anwenden. Die letztere Rücksicht, die später zurücktritt, ist gerade für den Ursprung der Begriffsforschung wesentlicher. Xenophon gibt klare Andeutungen über diesen Ursprung der Begriffsforschung aus dem social-geistigen Interesse. Sokrates wollte überzeugen

und im Dialog feste Resultate gewinnen. Die Wahrheit hatte für ihn nur Existenz in der socialen Gemeinschaft, bestand nur in der dialogisch gewonnenen Uebereinstimmung. Xenophon sagt, dass er mit wunderbarem Erfolg auf Ueberzeugung ausging, und ferner, dass er dies erreichte, indem er auf die Sicherheit der Deduction, die *ἀσφάλεια λόγου*, möglichsten Werth legte (IV, 6, 15). Der Gradmesser, das Kriterium dieser Sicherheit war ihm aber nicht die Empirie, sondern die Zustimmung der Hörer, das *ὁμολογεῖν* (ib.)[1]). Und dieses *ὁμολογεῖν* erreichte er dadurch, dass er die *μάλιστα ὁμολογούμενα*, die *δοκοῦντα τοῖς ἀνθρώποις* als Ausgangs- und Durchgangspunkte der Rede benützte (ib.). In dieser Verwerthung der veritates communes als oberster Voraussetzungen und entscheidender Kriterien tritt die sociale Herkunft und Tendenz des sokratischen Philosophirens besonders scharf hervor. Man braucht den Sokrates darum nicht zum Apostel xenophontischer Trivialität zu machen, zum begeisterten Verfechter des gesunden Menschenverstandes[2]); aber es wird wohl dem xenophontischen Bericht darin zu trauen sein, dass Sokrates die social wirkende Ueberzeugungskraft gesucht habe (IV, 6, 15). Der consensus war Anfang, Stütze und Ziel seines Philosophirens. Wenn aber der consensus ausblieb, wie war er zu erreichen? Und offenbar war immer erst ein Widerstand zu überwinden, wenn der Dialog sich nicht bloss in Gemeinplätzen bewegen und wirklich fruchtbar sein sollte. Gegenstände der Debatte waren aber nicht Thatsächlichkeiten, die schon als Einzelfälle in der Empirie sich entscheiden liessen und bei denen Sokrates auf die Instanzen des Zählens und Messens und die Nachfrage bei den Wissenden verweisen konnte, sondern Behauptungen, über die nur der Intellect die Entscheidung hatte, Behauptungen der logischen Zutheilung, der ethischen Werthgebung, die formell auch eine logische Zutheilung ist, Behauptungen des geistigen (nicht concreten) Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat. Wenn über die Zugehörigkeit eines geistigen Prädicats zu einem Subject eine Differenz bestand, so konnte der Grund der Differenz und die Entscheidung nur gefunden werden durch eine Analyse des Subjects resp. des Prädicats. Wenn der Eine be-

---

[1]) Noch die platonische Dialektik im Menon 75 D sucht als Effect nicht bloss die Wahrheit, sondern auch die Zustimmung und es ist interessant, dass Xenophon Symp. IV, 56 ff. das stete Verlangen nach dem *ὁμολογεῖν* als sokratische Eigenthümlichkeit lustig persiflirt.

[2]) Vgl. Krohn 106 gegen Grote.

hauptete, dass a = b sei, und der Andere dies leugnete, so musste — in Ermangelung einer empirischen Entscheidung — zunächst festgestellt werden, was der Eine und der Andere unter a resp. b verstehe, es musste also der Streit zurückgeführt werden auf die allgemeinen Merkmale von a resp. b. Wenn man sich über den allgemeinen Begriff des Subjects resp. Prädicats geeinigt, war die Entscheidung über ihr besonderes Verhältniss leicht zu folgern. So entsprang die sokratische Begriffsforschung naturgemäss dem sokratischen Dialog und seiner socialen Tendenz zur Verständigung und Ueberzeugung. Weil Sokrates den consensus suchte, desshalb suchte er das *τί ἐστι* einer Sache festzustellen. Denn ihm war der Begriff nichts Anderes als die Aussage des consensus über eine Sache. Xenophon gibt ein deutliches, glaubwürdiges Bild, wie aus dem beginnenden Streit sofort die Begriffsforschung sich entwickelt: Wenn ihm aber Jemand in irgend einem Punkte ohne klaren Grund widersprach mit der unbewiesenen Behauptung, dass der von ihm Genannte weiser oder politisch fähiger oder tapferer oder anderes dergleichen sei, so führte er die ganze Streitsache auf die Voraussetzung zurück, ungefähr so: behauptest Du, dass der, den Du rühmst, ein besserer Bürger sei, als der von mir Genannte? Ja. Wollen wir also nicht zuerst untersuchen, was zu einem guten Bürger gehört (*πρῶτον ἐπεσκεψάμεθα τί ἐστιν ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου*)? IV, 6, 13 f. Im Folgenden mag Manches xenophontisch sein, der Hervorgang der Begriffsentwicklung aus der Streitfrage ist jedenfalls richtig gekennzeichnet. Es mag sich dann hier jenes allgemeine geistige Lebensgesetz bewahrheitet haben, dass, was ursprünglich als Mittel begehrt wird, schliesslich als Zweck Schätzung erlangt. Die Begriffsforschung, die Sokrates ursprünglich Mittel war, um aus dem Streit zum consensus zu gelangen, ward ihm schliesslich Lebensberuf und selbstherrliche Wissenschaft. Dass aber Sokrates der Zusammenhang zwischen der dialogischen Gemeinsamkeit und der Begriffsforschung wohl bewusst gewesen ist, behauptet eine merkwürdige Stelle der Memorabilien: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα* (IV, 5, 12). Der Schluss von IV, 5, dem dieser Satz angehört, ist wohl von den meisten Textkritikern für unecht erklärt, von Einigen [1]) als Argument benützt worden für die Ausscheidung des ganzen Capitels. Es ist dies

[1]) Krohn 102. 110. Schenkl 50.

ganz begreiflich, wie auch die auf die Stelle verwandten Prädicate („unverständlich“, „heillos albern“ etc.) begreiflich sind. Nur ist dabei vergessen, dass damit die Schwierigkeit der Stelle bloss auf Schultern abgewälzt ist, die sie vielleicht noch weniger tragen können, und dass es doch auch für den beschränktesten, willkürlichsten Interpolator ein starkes Stück ist, plötzlich aus dem Dialog in den indirecten Bericht und zu gleicher Zeit aus einer Gedankensphäre in eine andere ganz fremde zu verfallen. Aber das Zusammentreffen der formalen und inhaltlichen Wandlung des Textes ist sicher nicht zufällig und lenkt die Erklärung auf eine richtigere Fährte. Der knappe indirecte Bericht hat sich uns für die Sokratik stets glaubwürdiger erwiesen wie die directe dialogische Nachahmung, welche naturgemäss, ja nothwendig der freien Erfindung weiten Raum gibt. Andererseits zeigt der Schluss von IV, 5 einen ebenso strengen Intellectualismus wie das übrige Capitel einen extremen Pathologismus. Dieser Schluss beweist nur, dass Xenophon fähig ist, sokratische Gedanken mit eigenen gewaltsam bis zur Unverständlichkeit zusammenzuschweissen, und dass die Stelle, die das Princip der Selbstbeherrschung mit der Begriffsforschung verbinden will, bei den Forschern so schweren Anstoss erregt, beweist nur die Unversöhnlichkeit der xenophontischen und sokratischen Tendenzen. Xenophon war in IV, 5 im Preisen der Selbstbeherrschung, im Ausmalen der Akrasie sehr weit gegangen; die Sokratik hatte er weit hinter sich gelassen, da steigt ihm mit der Erschöpfung des Themas, mit dem Worte *σκοπεῖν* und dem intellectualistischen Prädicate *ἀφρονέστατος* wieder die Erinnerung an die echte Sokratik, die Mahnung an seinen Historikerberuf auf. Zudem entdeckt er, dass er überhaupt mit seiner freien Nachahmung der Sokratik am Ende ist oder ad infinitum so fortfahren könne, dass er aber der so wichtigen theoretischen Bedeutung der Sokratik, der Begriffsforschung noch gar nicht gedacht hat, und so lenkt er in den rascher zum Abschluss führenden, treueren indirecten Bericht ein und schafft durch eine gewaltsame Verquickung der Begriffsforschung mit der eben behandelten Selbstbeherrschung den nothwendigen Uebergang zu IV, 6. Man sieht es deutlich: der Autor drängt zum Schluss, und weil ihm am Schluss der Gegenstand der Schrift wieder lebendig wird, drängt er die Darstellung in den Rahmen der treueren Berichterstattung — wie am Anfang. In den ersten und letzten Capiteln überwiegt der Bericht und die historische Treue. Merkwürdig ist nun, dass in derselben Stelle,

die Krohn eine heillos alberne Auslassung, Andere matt, nichtssagend etc. nennen, Wildauer „in geistreicher Weise, aber gleichsam nur in kurzen Schlagworten“ gegebene Andeutungen findet. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Man wird die Stelle sinnlos oder sinnreich finden, je nachdem man sie im Zusammenhang oder ohne Zusammenhang mit dem übrigen Capitel betrachtet. Wildauer's Erklärung setzt mitten im Satze ein (*τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων* . . .). Er sagt von dem Wissenden, dass er das logisch geordnete Gütersystem überschaue, dass auf ihn kein trügerisches Motiv wirke, dass er die intellectuelle Vortrefflichkeit mit der praktischen Aristie verbinde. Aber Xenophon sagt dies Alles nicht von dem Wissenden, sondern von *τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις* und Wildauer hat diese Anfangsworte der Stelle in der Erklärung bei Seite gesetzt. Die von ihm hier gefundene Abhängigkeit der praktischen Tugend von der theoretischen Tugend gibt einen guten Sinn; nur ist vergessen, dass noch im Anfang desselben Satzes wie im ganzen Capitel umgekehrt die theoretische Tugend von der praktischen abhängig gemacht wird. Der Satz stellt formal wie inhaltlich den Uebergang dar zwischen beiden gegensätzlichen Partien. Die eine Hälfte sagt: man muss enthaltsam sein, um dialektisch zu sein, und die andere: man muss dialektisch sein, um sich des Schlechten enthalten zu können. *λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγειν κατὰ γένη* ist ein verlegener Mischausdruck beider Tugenden, der weder den lebhaften Protest Krohn's und Schenkl's verdient, noch die kühn hineingelegte Deutung Wildauer's. Auch in den von Xenophon naiv hingestellten Prädicaten liegt nicht solche systematische Absicht und solcher theoretischer Zusammenhang. „Der Wissende verbindet also mit der intellectuellen Vortrefflichkeit (*διαλεκτικώτατος*) die praktische (*ἄριστος*) und erreicht dadurch die Glückseligkeit.“ Aber das dialektische Wissen ist nicht als die führende Eigenschaft hingestellt, sondern in beiden Aufzählungen als die letzte angehängt und in der zweiten figurirt statt des *εὐδαιμονέστατος* der *ἡγεμονικώτατος*, ein echt xenophontisches Ideal, das jedenfalls mit dem von Wildauer als sokratisch behaupteten höchsten, absoluten Gut (= Glückseligkeit) nicht identisch ist. Xenophon zeigt, dass er die ethische Actualität der Dialektik gar nicht versteht, wenn er sagt, das *διαλέγειν κατὰ γένη τὰ πράγματα* mache *ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους* (*εὐδαιμονεστάτους*) und schliesslich auch *διαλέγεσθαι δυνατωτάτους* (*διαλεκτικωτάτους*). Die Bedeutung der Redekunst für den *ἡγεμονικώτατος* (vgl. III, 3, 10, 11) hat er wohl

selbst oft erprobt. Von der ethischen Actualität der ἐγκράτεια, die vorher (§ 8) ἄριστον ἀνθρώπῳ war und von deren Gnade eben noch die Dialektik lebte, ist in § 12 gar nicht mehr die Rede. Die Dialektik schafft hier Tugend und Glück und nach der dialektischen Fähigkeit soll man vor Allem streben (δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι). Sokrates hat zur Dialektik auch dialektisch hingeführt, nicht imperatorisch, paränetisch wie der ἡγεμονικώτατος Xenophon. Das Tasten in der fremden Gedankensphäre und der Wunsch, sie mit der eigenen zu vermitteln, verhindern hier Xenophon den sokratischen Lehren den adäquaten Ausdruck zu geben. Dennoch lassen sich die sokratischen Momente leicht aus der Darstellung herauslösen, wenn man namentlich die ἐγκράτεια ausscheidet und sich durch das übrigens bei Xenophon auch sonst beliebte λόγῳ καὶ ἔργῳ nicht verwirren lässt. Dem σκοπεῖν τὰ κράτιστα καὶ διαλέγειν κατὰ γένη folgt das ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι (Schluss von § 11). Das entspricht halbwegs dem von Aristoteles überlieferten und durch III, 9 und IV, 6 bestätigten Gedanken, dass Jeder seiner Vorstellung vom Besten folgt (προαιρεῖσθαι ἃ οἴονται συμφορώτατα) und dass dem Wissen (= dem durch Begriffsdialektik richtig fixirten Urtheil) die gute Handlung folgt. Die ἐγκράτεια (= σωφροσύνη) ist selbst mit der Weisheit identisch (III, 9, 4), tritt erst mit dem Wissen, mit der richtigen Dialektik ein, kann also nicht die Vorbedingung desselben sein. Der vorletzte Satz von § 12 spricht der Begriffsdialektik den höchsten Werth zu und der erste und letzte Satz bezeugen, dass aus den διαλέγοντες κατὰ γένη die besten, tüchtigsten, glücklichsten Männer erstehen. Knapp ausgedrückt gibt das den sokratischen Satz: Tugend = Begriffswissen. Endlich erklärt der zweite Satz das διαλέγεσθαι aus dem in gemeinschaftlicher Berathung erfolgenden διαλέγειν κατὰ γένη. Der sokratische Gehalt der ganzen Stelle bestimmt also die Dialektik nach drei Seiten hin: sie wirkt die Tugend, sie geschieht in socialer Gemeinschaft und sie geschieht als Differenzirung κατὰ γένη. Wie sich der echte Sokrates zu der letzten Bestimmung verhält, darüber später.

Sokrates hat die systematische Begriffsdialektik als Programm aufgestellt, doch über das blosse Programm ist er nicht weit hinausgegangen. Es ist wahr, dass man in den Memorabilien „viel die Inductionsmühle klappern hört, aber wenig Mehl sieht." Doch daraus ergibt sich weniger ein Vorwurf für Xenophon, der

synthetisch, material gehaltvolle Definitionen sicher am ehesten sich eingeprägt und überliefert hätte, als vielmehr eine Bestätigung jener sokratischen Einseitigkeit, die nur logisch formale und keine fruchtbar materialen Principien kennt[1]).

Allerdings lässt die xenophontische Darstellung, die sokratische Methode nur im äusseren Schein des Dialogs festhaltend, das *τί ἐστι*, die Grundfrage aller Sokratik, oft genug zurücktreten; statt dessen fragt der Praktiker Xenophon lieber nach dem „Wie?“ des Geschehens und dem „Dass“ des Seins. Allen Capiteln des II. Buchs, den meisten des III. Buchs, namentlich III, 5. III, 11. III, 12, von den übrigen besonders I, 4. I, 5. I, 6. IV, 3. IV, 5 mangelt der definitorische Grundzug der echten Sokratik. Jenes „Wie?“ und jenes „Dass“ suchen durch Beschreiben und Beweisen direct die Verwirklichung, das Forschen nach dem *τί ἐστι* hat zunächst keinen anderen Effect als das rationale Begreifen. Jene ergeben Relationen der Existenz, dieses nur die Essenz und höchstens in ihr und durch sie die Existenz. Dass die Frage nach dem *τί* oder die Begriffsforschung das eifrigst betriebene und betonte (*τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι*), stete (*ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί*), unaufhörliche (*σκοπῶν τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ᾽ ἔληγε*) Strebens- und Lebensinteresse des Sokrates war, sagt ja Xenophon in den bereits citirten Stellen (I, 1, 16. IV, 5, 12. IV, 6, 1). Die Begriffsdialektik, das Wissen des *τί* macht den *καλὸς κἀγαθός* (I, 1, 16. IV, 5, 12), das Nichtwissen des *τί* die Sclavenseele (I, 1, 16; vgl. IV, 2, 22, wo das *εἰδέναι τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια* nach dem ganzen Inhalt des Capitels als Begriffswissen zu verstehen ist). Als oft behandelte Frage wird I, 2, 50 *τί διαφέρει μανίας ἀμαθία* genannt, IV, 8, 4 heisst Sokrates *οὐδὲν ἄλλο ποιῶν ἢ διασκοπῶν μὲν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄδικα*, was wohl ebenso als Begriffsforschung zu deuten ist wie die Behandlung *τοῦ τε δικαίου καὶ τοῦ ὁσίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων*, die stets der Erwähnung der Schuster und Schmiede folgt (I, 2, 37), und endlich wird Sokrates als *ἱκανὸς διορίσασθαι* gepriesen (IV, 8, 11). Man kann nicht sagen, dass die Versprechungen, die uns diese Hervorhebungen der sokratischen Begriffsforschung bieten, von dem Denker oder von dem Darsteller in reichem Maasse erfüllt werden. Der bedeutende Gehalt ist mit der blossen intellectualistischen Tendenz, bei den Tugenden mit der Erklärung derselben als Wissen eigentlich er-

[1]) Vgl. oben S. 280 f.

schöpft[1]). Ausser den Tugenddefinitionen aber werden die Memorabilien für die sokratische Begriffsforschung nur eine geringe Ausbeute ergeben.

Nachdem III, 9, 4 f. jede Tugend psychologisch für Weisheit erklärt worden, wendet sich die Erörterung in den beiden folgenden Paragraphen einem Begriff zu, dessen Deutung bei Sokrates auch wieder seinen strengen Intellectualismus namentlich nach der psychologischen Seite hin scharf heraustreten lässt. Der Begriff der *μανία* ist einer der wichtigsten der Sokratik. Wäre er, der in den glaubwürdigsten Capiteln der Memorabilien I, 1. I, 2. III, 9 eine grosse Rolle spielt, gebührend beachtet worden, so manche Auffassung der Sokratik wäre nicht möglich gewesen. Zunächst wird unter den Hauptgegenständen sokratischer Untersuchung I, 1, 16 die Frage *τί μανία* genannt. Auffallend ist weiter, wie oft und wie bald Sokrates bei der Menschenbeurtheilung an Wahnsinn denkt. Da werden die, welche Alles menschlicher Erkenntniss zugänglich glauben, verrückt genannt; namentlich aber sollen verrückt sein, die das Orakel um menschlich erkennbare Dinge befragen (I, 1, 9). Die sich ein Wissen einbilden, das sie nicht besitzen, sollen dem Wahnsinn am nächsten kommen (III, 9, 6). Die Naturphilosophen ferner werden mit Wahnsinnigen verglichen (I, 1, 13 f.). Hierbei werden die wirklich Wahnsinnigen durch Eigenschaften charakterisirt, die eigentlich durchaus noch nicht dem pathologischen, psychiatrischen Gebiet angehören. Die Einen scheuen sich auch nicht vor dem Furchtbaren, Andere fürchten auch das Unbedenkliche. Die Einen sprechen und thun unter einem Pöbelhaufen, was ihnen einfällt; Andere wollen nicht unter Menschen gehen. Einigen sei kein Altar, nichts Göttliches heilig; Andere beteten Steine, Thiere etc. an. Wir würden diese Menschen weniger wahnsinnig nennen als tollkühn, feige, unbesonnen, menschenscheu, atheistisch, abergläubisch. Für den Rationalisten und namentlich für einen von so strenger Observanz und so primitiver Psychologie wie Sokrates ist das Gebiet des Wahnsinns ein sehr grosses, weil es alles der ratio extrem Feindliche befasst. Der das psychische Leben in ein rationales aufzulösen strebt, stets begreifen und überzeugen will, sieht überall, wo das irrationale Subject einen

[1]) Ueber das zweite Moment, das bei Xenophon in den Definitionen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit (IV, 4. IV, 6) eine Rolle spielt, die Gesetzlichkeit, s. die Besprechung der Socialethik.

Widerstand entgegensetzt, der sich rational weder überwinden noch erklären lässt. — Wahnsinn. Die objective Vernunft bedeutet zwar Einheit und Ruhe, darum ist aber doch der Rationalist sehr oft ein scharfer Polemiker und Fanatiker. Wir sehen ja im Leben, dass die Leute, die immer das „Vernünftige" im Munde führen, überall „Verrücktheit" wittern und sich fortwährend ereifern müssen. „Verrückt" erscheint dem Rationalisten z. B. die Discrepanz der Anschauungen und Urtheile. Die Vernunft ist einfach und das objective Denken sucht die Wahrheit als Einheit. Für die bunte Entfaltung der Subjectivitäten, für den Individualismus der geistigen Gesichtspunkte hat der Rationalist keinen Blick, wenigstens keinen freundlichen Blick. Darum erscheinen dem Sokrates die Naturphilosophen mit ihren widersprechenden Theorien wie Verrückte.

Betrachten wir jetzt die beiden Hauptstellen über die *μανία* näher. I, 2, 49 f. Sokrates, behauptete der Ankläger, lehrte die Pietätlosigkeit gegen die Väter auch dadurch, dass er mit dem Hinweis auf das Gesetz, welches einen als wahnsinnig erkannten Vater zu fesseln erlaubt, beweisen wollte, es sei gesetzlich, dass der Unwissendere von dem Weiseren in Fesseln geschlagen würde. Xenophon antwortet hierauf § 50: Sokrates meinte, dass, der einen Anderen wegen Unwissenheit fessele, sich auch gerechter Weise von Anderen fesseln lassen müsse, die wissen, was er nicht wisse. Desswegen untersuchte er oft, wie sich Unwissenheit und Wahnsinn unterscheiden, und bei den Wahnsinnigen fand er die Fesseln angebracht; die Unwissenden sollten sich lieber von den Wissenden belehren lassen. Der Ankläger verlangt immer unsere besondere Aufmerksamkeit. Es ist natürlich Entstellung oder Missverständniss, wenn er die concreten Fesseln auch in der Folgerung anbringt, und der Sinn wird dahin zu ermässigen sein: Sokrates bewies aus dem Beispiel jenes Gesetzes, dass der Unwissende der besseren Einsicht des Wissenden unterstellt sein soll. Das ist ein Kernsatz des sokratischen Rationalismus, der uns noch sonst begegnen wird. Was aber noch mehr aus der Anklage hervorgeht — ein Neues und Wichtiges — ist, dass Sokrates Wahnsinn und Unwissenheit in die engste Beziehung brachte und nach der Argumentation: der Wahnsinnige darf gefesselt werden, folglich soll der Unwissende unterthan sein, den Wahnsinn für eine Art Unwissenheit erklärte. Xenophon leugnet nicht die merkwürdige Beziehung zwischen beiden Begriffen bei Sokrates; er erzählt, dass Sokrates über den Unterschied beider nachge-

forscht, gibt aber für diesen hier keinen weiteren Anhalt, als dass dem Wahnsinn Fesseln und der Unwissenheit Belehrung gebühren. Danach scheint der Wahnsinn eine grosse, gefährliche, unheilbare Unwissenheit zu sein. Damit stimmt nun auch die zweite Stelle überein. III, 9, 6 f.: „Er erklärte zwar die *μανία* für das Gegentheil von Weisheit; freilich setzte er Unwissenheit und Wahnsinn nicht identisch. Mangel an Selbsterkenntniss und Wissenseinbildung stand ihm dem Wahnsinn am nächsten. Die Menge allerdings halte nicht die für wahnsinnig, welche in Dingen irren, in denen die Meisten unwissend sind, sondern die, welche irren, wo die Meisten kundig sind; denn Einen, der so gross zu sein glaube, dass er gebückt durch's Mauerthor geht, oder so stark, dass er Häuser zu tragen versucht, oder anderes als unmöglich Bekanntes unternimmt, — den nennen sie wahnsinnig. Die nur in kleinere Irrthümer verfallen, scheinen der Menge nicht wahnsinnig zu sein, sondern wie sie nur die starke Begierde Liebe nennen, so nennen sie auch nur die grosse Unwissenheit Wahnsinn." Damit schliesst hier merkwürdiger Weise die Erörterung über den Wahnsinn. Welchen Sinn hat dieser lange Excurs über die Meinung der Menge? Warum begnügt sich Sokrates mit der Vorführung fremder Ansichten? Hat Xenophon vergessen, diesem Bericht die Kritik oder Folgerung des Sokrates anzufügen? Es sieht fast so aus, als ob dieser die hier als allgemein und populär bezeichnete Anschauung, dass der Wahnsinn grosse Unwissenheit sei, nicht theile. Aber ist diese Auffassung des Wahnsinns wirklich so selbstverständlich, so populär und nicht vielmehr die eigenartige These eines Theoretikers? Xenophon hat aus Ungeschick oder Missverständniss in dem Bericht der Ansichten der Menge den selbständigen Gedanken des Sokrates verloren gehen lassen. Sokrates behauptet, dass, was die Menge Wahnsinn nenne, grosse Unwissenheit sei, und diese Fixirung ist seine eigenartige Auffassung. Aber vielleicht geht das Missverständniss des Xenophon noch weiter; vielleicht ist von Namengebung der Menge gar nicht die Rede und *οἱ πολλοί* gehören nur dahin, wo sie resp. *πάντες* auch sonst noch stehen — als Subject nicht des Hauptsatzes, sondern eines wichtigen Nebensatzes: Sokrates erklärte, dass Wahnsinn grosse Unwissenheit sei, d. h. Unwissenheit resp. Irren in Dingen, die die Menge kennt (*ὧν οἱ πολλοὶ γιγνώσκουσι*), die Allen offenbar sind (*τῶν πᾶσι δήλων*). Das ist ein klares, verständliches Kriterium für den Unterschied von *μανία* und *ἀνεπιστημοσύνη*, *ἀμαθία* etc. und das Einzige, das sich hier

bietet, nachdem die μανία so oft und ihre Unterscheidung von der Unwissenheit so bestimmt als Gegenstand sokratischer Forschung genannt worden. Diese Bestimmung ist aber für Sokrates zugleich logisch nothwendig und selbstverständlich. Denn da er § 6 im Anfang die μανία als Gegentheil der Weisheit bestimmt und sie damit auf eine Linie rückt mit der Unwissenheit, dieser eigentlichen Negation der Weisheit, die er als solche doch nicht streichen kann, so kann er beide, μανία und Unwissenheit, nur graduell unterscheiden. Was bedeutet dieses Verhältniss von Weisheit, Unwissenheit und Wahnsinn bei Sokrates? Bewundern wir zunächst die Consequenz des sokratischen Rationalismus, die selbst Xenophon nicht verstecken konnte. Es wäre natürlich, die μανία in Gegensatz zur σωφροσύνη zu bringen, und namentlich, wer diese als negative oder als praktische Seite der Tugend fasst, muss die der Fesseln bedürftige μανία so stellen. Aber die Antithese μανία-σοφία gibt wieder den klaren Beweis, dass für Sokrates die σωφροσύνη ihre Sonderexistenz in der σοφία aufgehen liess. Die μανία interessirt Sokrates nur als intellectueller Effect, nur in ihrem negativen Verhältniss zur Weisheit. Wahnsinnig ist für ihn nicht, wer geistig gestört, excentrisch, krank etc. ist, sondern der, welcher an Unwissenheit unter der Menge steht, besonders falsch urtheilt und schätzt und in Folge dessen Fehler begeht, — darauf passen alle Beispiele in I, 1, 14 und III, 9, 7. Aber die μανία wird ja zumeist noch ganz anders aufgefasst — als eine Störung, Verwirrung der psychischen Functionen, als eine Lähmung des freien Willens. Doch Sokrates fragt nicht nach dem Verhältniss der psychischen Functionen und dem Willenszustand, er nimmt nur Interesse an der intellectuellen Function und zwar daran, ob dieselbe einen positiven oder negativen Effect, Wissen oder Unwissenheit ergibt. Was in der Definition der μανία als grobe Unwissenheit so störend erscheint, was sie so charakteristisch macht, ist gerade die Nichtberücksichtigung, Vernachlässigung der psychischen Complication und ihrer Causalität, der Mangel der psychiatrisch-pathologischen Auffassung. Der Wahnsinn ist für diesen Intellectualisten weniger eine Krankheit, ein positiver selbständiger Zustand des gesammtpsychischen und zum Theil auch des physischen Wesens[1]) als vielmehr die krasseste Negation der Weisheit.

[1]) Nur einmal in dem echt xenophontischen Capitel III, 12, 6 wird er so erwähnt.

Μανία heisst den Griechen nicht nur der Wahnsinn im psychiatrischen Sinne, der Wahnsinn als Krankheit, als intellectueller Defect, sondern vielleicht noch öfter der Wahnsinn der Leidenschaft, die Raserei, das Uebermaass des *πάθος*, das excentrische, darum noch nicht abnorme Wesen. Es ist jene Hingabe an das *πάθος* namentlich als *ἔρως* und *ἀκρασία*, vor der Xenophon so oft ängstlich und eifrig warnt als vor einer grossen Gefahr für die moralische und praktische Existenz des Individuums, jene Gewalt der Leidenschaft, welche die Rede des Lysias und die erste Rede des Sokrates im Phädrus als verderblich auch für den Gegenstand dieser Leidenschaft schildern, jene wilde Herrschaft der Sinne, welcher der natürlich und ästhetisch gestimmte Grieche so leicht erlag und vor der er sich durch das ideale Gegenbild der Mässigkeit zu schützen suchte. Von solcher *μανία* ist in allen den Stellen der Mem., welche diesen Begriff behandeln, nicht die Rede. Sokrates betrachtete eben die *μανία* nicht als psychisch-pathologischen Zustand, sondern wesentlich als intellectuelle Erscheinung. Es ist der entschiedenste Ausdruck des Rationalismus, dass selbst bei dem Uebermaass des *πάθος* dieses für Sokrates nicht die Bedeutung einer selbständigen Function hatte, sondern nur die Bedeutung der rationalen Negativität, und diese Nichtachtung des *πάθος* prägt sich eben mit aus in dem Gegensatz *μανία-σοφία* (statt *σωφροσύνη*). Plato dagegen scheidet Soph. 227 E ff. und Tim. 86 B ff. ausdrücklich *μανία* und Unwissenheit qualitativ als zwei verschiedene Arten der *κακία* und bestimmt die *μανία* als eine Auflehnung der *ἡδοναί*, *λῦπαι* und *ἐπιθυμίαι* gegen die höheren Functionen.

Aber die zweite Rede im Phädrus eröffnet noch einen anderen Typus der *μανία*. Die kranke, gefesselte, die vielbekämpfte und vielbeklagte *μανία* erhebt sich da von der äussersten geistigen und moralischen Niedrigkeit zu einer Grundempfindung des Idealismus, verklärt sich zur Flamme der Genialität, zur Schwungkraft der Intuition, welcher Denker und Dichter, Seher und Staatsmänner u. s. w. das Beste verdankten. Von dieser *μανία* ahnte allerdings Sokrates nichts und Xenophon ebenso wenig. Dieser nicht, weil er, kurz gesagt, — ein Philister war. Jener nicht, weil er bis auf den Punkt, wo die geniale Intuition so versteckt und geheimnissvoll für ihn selbst als Dämonion hervorbrach, strenger Rationalist war, dem die irrationale Sphäre selbst in dem lockenden Gewande der Genialität nichts galt, — sonst hätte schon dem Sokrates

die rationale Begriffsforschung sich zur Ideenintuition entfaltet. Nirgends bricht der romantische Idealismus und Genialitätsdrang Plato's stürmischer über die sokratische Schulung hinaus als im Phädrus. Der historische Sokrates blieb der nüchterne Begriffsforscher, die *μανία* beflügelte nicht den kurzen Schritt seiner Dialogik zur schwärmenden Beredsamkeit platonischer Gedankendichtung. Ihm blieb das begriffliche Denken einziges Princip und das dialektische Wissen einziges Ideal — darum blieb ihm die *μανία* Narrheit. Die Auffassung dieses Begriffs macht einen tiefen Schnitt zwischen Sokratik und Platonismus; in ihr scheiden sich die Grundtemperamente der Philosophen und damit die Charaktere ihrer Philosophien. Die sokratische *μανία* ist keine concurrirende Function neben der rationalen, sie ist kein Medium höherer Weisheit, sie schafft nichts Positives, sie ist vielmehr nur ein Negatives und zwar das Negative in seinem Extrem. Sie baut keine Ideenhimmel wie im Phädrus, sondern, wenn der Vergleich erlaubt ist, bedeutet sie gewissermaassen den Tartarus der sokratischen Welt, in dem die der schlimmsten Unwissenheit Ueberführten in Fesseln liegen (Mem. I, 2, 50). *Μανία* ist der absolut irrationale Geisteszustand und darum ist *μανία* der Gegenpol des sokratischen (rationalen) Princips. Die Sokratik kennt nur dieses rationale Princip und ihm gegenüber sind alle anderen psychischen Formen, Leidenschaft, Wille, Intuition etc. keine selbständigen Existenzen, sondern blosse Negationen, bloss irrational. Das Irrationale hat nur die Bedeutung, rational zu werden; der Unwissende soll sich belehren lassen. Aber es gibt ein Irrationales, das der Rationalisirung starren Widerstand leistet, eine Unwissenheit, die zu gross ist, um sich durch Belehrung bessern zu lassen, — dieses absolut irrationale seelische Sein, diese abnorm grosse Unwissenheit nannte Sokrates *μανία* und er fand sie reif für die Fesselung, um mit Gewalt die Herrschaft der ratio durchzuführen, wo die rationale Belehrung nicht mehr half. Aber auch die einfache, nicht abnorm idiotische Unwissenheit liess sich oft nicht leicht besiegen. Die Unwissenden setzen ihrer Besserung oft eine Verstocktheit entgegen, die darin begründet ist, dass sie von ihrer Unwissenheit gar nicht überzeugt sind, vielmehr sich für wissend halten. Hier galt es das Irrationale also in doppelter Gestalt zu bekämpfen, die Wissenseinbildung zu zerstören und dann die Unwissenheit aufzuheben. Die erste Aufgabe erwies sich als so gross und unerschöpflich, dass sie fast allein die Lebensbeschäftigung des Sokrates ausmachte. Seiner rationalen Denk- und

Forschensart war diese täglich bekämpfte Wissenseinbildung um so feindlicher, je weniger er sie aus der Eigenart anderer Charaktere und theilweise berechtigter Standpunkte zu erklären wusste; sie hatte für ihn die Bedeutung einer fixen Idee, einer närrischen Illusion. Und weil sie so durch den besonderen Widerstand, den sie der Belehrung entgegensetzte, gewissermaassen eine verschärfte Unwissenheit war, stellte er sie zwischen die einfache Unwissenheit und die *μανία*, die absolute abnorme Unwissenheit, und sagte: der Mangel an Selbsterkenntniss, Wissenseinbildung sei *ἐγγυτάτω μανίας* (III, 9, 6). Sokrates, dem die Grundlagen des sittlich-socialen und politischen Lebens Gegenstände nie vollendeter Forschung waren, fand, dass die Männer, die voll Sicherheit und Selbstbewusstsein in das Getriebe dieses Lebens eingriffen, seinen Zweifeln im Einzelgespräch nicht Stand hielten, und darum fand dieser streng dialektische Geist Wissenseinbildung überall, und Wissenseinbildung entfaltete sich ihm zu einer Art Zeit- und Nationalkrankheit, zu einer gewaltigen, gefährlichen Macht, die zu bekämpfen ihm Lebensaufgabe wurde.

In einer wegen ihrer Consequenzen bedenklichen Weise ist die Stelle III, 9, 6 f. über die Wissenseinbildung von Wildauer missverstanden worden. S. 20: „Ohne Zweifel hat schon Sokrates solche Abstufungen (nämlich *οἴεσθαι* als *δόξα ψευδής* und *ἀληθής* und *εἰδέναι*) selbst bestimmt und namentlich das Wissen von der blossen Meinung (Vorstellung im engeren Sinne) unterschieden. Wir schliessen dies nicht bloss aus der bündigen Erklärung, welche Platon dem Sokrates im Menon in den Mund legt und die nur (?) eine Bedeutung hat, wenn sie den historischen Sokrates charakterisiren soll, sondern auch aus einer Stelle in Xenophon's Denkwürdigkeiten, welche den Gegensatz zwischen Wissen einerseits, blossem Meinen und vermeintlichem Wissen andererseits scharf hervorhebt III, 9, 6 *ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν*“ etc. Was heisst denn aber hier „Meinen“? Bedeutet es so viel wie Ahnen, Vermuthen, Vorstellen, dann ist es also eine besondere geistige Function neben der Erkenntnissfunction mit einer eigenen *ἀλήθεια* oder *ὀρθότης*. So allerdings fasst der Menon das Meinen, indem er beide Functionen in ihren Zielpunkten als *ἐπιστήμη* und *ὀρθὴ* (*ἀληθὴς*) *δόξα* scheidet, was für den historischen Sokrates genau so viel beweist, wie die Lehre von der *ἀνάμνησις* in demselben Dialog. — Oder bedeutet Meinen Einbildung, vermeintliches Wissen? Dann ist es keine positive Function neben dem Wissen, sondern verhält sich zu ihm wie die blosse Negation,

wie Lüge und Schein zur Wahrheit. Wird Meinen in diesem Sinne gefasst, dann ist allerdings die richtige Meinung ein Nonsens. Solches Meinen vom Wissen zu scheiden, hat natürlich Sokrates von Jugend auf verstanden, war ihm sogar zum Lebensberuf geworden. Auch hier III. 9. 6 ist das Meinen nur in diesem Sinne und nicht als besondere parallele Geistesfunction mit der Möglichkeit der ὀρθότης zu verstehen. Denn erstens ist wenige Zeilen vorher (§ 5) wiederholt als sokratische Ansicht erklärt, dass nur das Wissen zur ὀρθότης führe und dass, wo nicht das Wissen sei, trotz aller Versuche das ἁμαρτάνειν unausbleiblich sei. Diese Erklärung, die jede Möglichkeit der δόξα ἀληθής ausschliesst, steht im directen Widerspruch zum Menon, der Männer auch ohne Wissen durch richtige Ahnung den rechten Weg finden lässt. Zweitens aber steht ja hier das δοξάζειν ausdrücklich im negativen, tadelnden Sinne als Einbildung; denn es ist hier die Rede von dem Mangel an Selbsterkenntniss, von der Einbildung zu wissen, was man nicht weiss. Das Meinen steht also hier in grammatischer Relation zum Wissen; es ist keine besondere Function, kein Meinen, sondern eben ein Meinen zu wissen, was man nicht weiss. Selbst wenn aber drittens das δοξάζειν und οἴεσθαι eine selbständige Function wäre, so scheint Sokrates dieses Meinen ohne Wissen nicht sehr geschätzt zu haben, da er sie ἐγγυτάτω μανίας findet (die doch das Gegentheil von Weisheit und gröbste Unwissenheit ist). Von Functionen wie Vorstellen kann also hier nicht die Rede sein, da Sokrates das Vorstellen nicht an die Grenzen der Verrücktheit verwiesen haben kann. Das ἐγγυτάτω μανίας macht es noch gründlich klar, dass hier das Meinen nur als Wisseneinbildung, vermeintliches Wissen, Scheinwissen zu verstehen ist. Diese Paragraphen zeigen deutlich, dass Sokrates für Alles, was nicht Wissen ist, nur Tadel, nur negative Principien und Auffassungen hat, und sie verbieten entschieden die Annahme einer besonderen intuitiven Function.

Merkwürdig ist, dass zwar Xenophon die enge Beziehung des Wahnsinns zur Unwissenheit bei Sokrates nicht verstecken kann, dass er aber doch namentlich die Unterscheidungsmomente herausstellt und ausdrücklich versichert: Sokrates hielt durchaus nicht die Unwissenheit für Wahnsinn. Wer that dies aber? Xenophon kann doch die Unterscheidung der beiden Begriffe nur betonen im Hinblick auf eine Richtung, die eben die Unwissenheit für Wahnsinn erklärt. Damit zielt aber Xenophon nach Dümmler's richtigem Hin-

weis (Akad. 257, 1) auf Antisthenes (*τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι*). Doch der Kynismus hat hier nur wieder einmal eine sokratische These zum groben Extrem getrieben und Xenophon führt an dieser Stelle gegen ihn nicht seinen eigenen Standpunkt in's Feld, sondern nur den sokratischen, der beide Begriffe zwar unterscheidet, aber doch in engste Beziehung bringt, — sonst ist auch die kynische Uebertreibung nicht denkbar.

In der Definition des Wahnsinns ist die Bestimmung bemerkenswerth, dass sie Unwissenheit sei in Dingen, die die Menge weiss oder die Allen offenbar sind. Theilweise ist auch noch eine weit spätere Psychologie nicht darüber hinausgegangen, den Wahnsinn in dieser relativen Weise als Abweichung vom gemeinen Verstande und die Wirklichkeit (gegenüber den Hallucinationen des Wahnsinnigen) eben nur als Wirklichkeit der übereinstimmenden, allgemeinen Erkenntniss und Erfahrung zu bestimmen. Andererseits ist es nichts Ungewohntes für die Sokratik, in den allgemeinen Anschauungen Rückhalt zu suchen. Sokrates, der weniger materiale Werthe umgebildet, als formale Principien begründet, hat auch sonst die communes veritates anerkannt und verwerthet[1]), wie er *τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα* ja auch als Ausgangspunkt seiner Dialektik genommen hat (IV, 6, 15). Das Verhältniss von *σοφία* und *μανία* legt die Frage nach der ethischen Bedeutung der *μανία* nahe. Da alle Tugend *σοφία* ist (III, 9, 5), müsste die *μανία* als das Gegentheil der *σοφία* (§ 6) schlimmste Untugend sein. Da alles Unrechtthun aus *ἄγνοια* hervorgeht (Aristot.) und die *μανία* die grösste Unwissenheit ist, müsste sie die höchste Sündhaftigkeit bedeuten. Sokrates hat diese Consequenz in unseren Berichten nicht gezogen, aber auch nicht abgewiesen, sondern nur die *μανία* in die Fesseln verwiesen. Scheute er sich doch nicht vor der Paradoxie, den unfreiwilligen, weil unwissenden Sünder für schlimmer zu halten als den freiwilligen, wissenden! Als Gegensatz zur Tugend ergibt sich die *μανία* auch z. B. darin, dass Sokrates die Tapferkeit nach platonischen und aristotelischen Quellen als Wissen der *δεινά* und *μὴ δεινά*, nach Xenophon als richtiges Benehmen gegenüber den *δεινά* und *μὴ δεινά* bestimmt, während er in der Charakteristik der Wahnsinnigen (I, 1, 14) zuerst anführt, dass *τοὺς μὲν οὐδὲ τὰ δεινὰ δεδιέναι, τοὺς δὲ καὶ τὰ μὴ φοβερὰ φοβεῖσθαι*. Sokrates hat nicht daran gedacht, bei der Bestimmung des Wahnsinns das

[1]) S. oben S. 331.

Princip der fehlenden moralischen Verantwortlichkeit und des freien Willens zu retten. Indem er nur die Scala baut: *σοφία*, in der die Tugend besteht, Unwissenheit, die der Grund des Unrechtthuns ist, und *μανία*, die höchste Steigerung der Unwissenheit, das Gegentheil der *σοφία* — eine Folge, die vom ethischen Standpunkt ebenso anfechtbar ist wie vom psychologisch-psychiatrischen —, zeigt er eben wieder, dass für ihn wesentlich die intellectuellen Momente wichtig und maassgebend sind.

Der Erörterung der *μανία* folgt III, 9, 8 die Begriffsbestimmung des Neides. Die Untersuchung geht weniger auf den psychologischen Zustand, auf das *πάθος* des Neides — dafür genügt die Bestimmung *λύπη τις* —, als vielmehr analytisch auf die Richtung, das Object desselben. Hier wird nun in antithetischer Zerlegung der Möglichkeiten gezeigt, worauf sich der Neid richtet: nicht auf das Unglück der Freunde und nicht auf das Glück der Feinde, sondern, wie gefunden wird, auf das Glück der Freunde. Und Sokrates zeigt dann den Widerspruch, dass man beim Unglück der Freunde trauert und zu helfen sucht, das Glück der Freunde aber auch nicht gern sieht. Der Neid ist also einfach unlogisch; der *φρόνιμος ἀνήρ* verfällt nicht in solchen Widerspruch. Diese rationale Tendenz und die unpsychologische, analytische Begriffsbestimmung muthen wohl sokratisch an; der etwas paränetische Ausklang andererseits und namentlich das Gegenspiel der Freunde und Feinde weisen eher auf Xenophon. Aber vielleicht ist eine dritte später zu nennende Quelle noch wahrscheinlicher.

Wichtiger und noch von schärferer rationaler Tendenz ist die Definition des Königs und Herrschers III, 9, 10. Könige und Herrscher seien weder die, welche das Scepter hätten, noch die dazu Gewählten, noch die Usurpatoren, sondern die das Herrschen verstehen. Hier macht also Sokrates das rationale Soll zur Seinsdefinition, ohne das widersprechende Sein besonders zu beachten. — Die politischen Definitionen in IV, 6, 12 sind theilweise rein analytisch (wie die des Neides); wo sie materiale Tendenz zeigen, geht dieselbe einerseits auf das Moment des Gesetzlichen (wie die Definitionen der Gerechtigkeit und Frömmigkeit in IV, 4 und IV, 6), andererseits auf das Moment der geistigen Anerkennung im Gegensatz zur physischen Gewalt (wie in dem Gespräch zwischen Alkibiades und Perikles in I, 2). Diese in ihrem sokratischen Charakter weniger deutlichen Bestimmungen werden erst in der Socialethik zu besprechen sein.

Es sind in III, 9 noch zwei Erörterungen übrig, die sich in verschiedener Weise mit dem πράττειν beschäftigen: § 9 und § 14 f. Wird hier etwa die Praxis der reinen Theorie gegenüber hervorgekehrt? Das wäre wahrlich gegen den Geist der echten Sokratik. Aber es gibt mehrfache andere Momente, denen gegenüber gerade der Rationalist den Begriff des πράττειν vertreten muss. Die ratio kann sich nur in der Actualität entfalten und wer das Wissen zum höchsten, einzig herrschenden Lebensprincip macht, kann zunächst dem passiv lassenden Schicksal, dem Zufallsglück, dem reinen irrationalen Geschehen keine Bedeutung beimessen. Die τύχη ist das negative Princip zu der sich im πράττειν entfaltenden ratio oder, um die Lebensideale contrastiren zu lassen, der irrationalen, passiven Glücksgunst (εὐτυχία) stellt Sokrates das rationale Glücksschaffen (εὐπραξία) gegenüber. So nennt er III, 9, 14 auf die Frage nach dem höchsten menschlichen Lebensideal die Eupraxie, und auf die weitere Frage, ob er auch die Eutychie als Lebensideal anerkenne, antwortet er: Ich halte τύχη und πρᾶξις für ganz entgegengesetzt. Er bestimmt nun die Eutychie als ein Erlangen ohne ein Suchen und die Eupraxie als ein Rechthandeln auf Grund der Kenntniss (die Hinzufügung der Uebung hier wird uns in der späteren Charakteristik Xenophon's interessiren). Es handelt sich eben nicht bloss um ein Thun (ποιεῖν), sondern um ein erfolgreiches πράττειν und erfolgreich, Eupraxie wird es durch das Wissen, das hier wieder das eigentliche, von Xenophon nur nicht genug hervorgestellte Princip namentlich in der Definition der Eupraxie ist. Sokratisch ist es nun, dass alle Aristie, alle Göttergunst, aller praktische Werth nur auf die so bestimmte Eupraxie bezogen wird und dass dies durch Beispiele des Berufswissens, der τέχναι, namentlich durch die ärztliche illustrirt wird. Dass zuerst der tüchtige Landmann citirt wird, verräth wohl schon den Oekonomen von Scillus, und auch der Politiker wird gewöhnlich nicht so als fertiger Mann neben dem Arzt genannt, sondern als Einer, der erst von diesem und anderen Fachleuten den Werth des Berufswissens lernen soll.

Das Princip der auf dem Wissen ruhenden Eupraxie bedeutet zunächst einen Protest gegen die populäre Anschauung, die im Kern ihres Wesens Schicksalsanbetung ist. So fern die sokratische Wissenstugend noch unserer Sittlichkeit als Willenstugend steht, gegenüber der tradirten ἀρετή, in der die objectiven, von den Göttern verliehenen Eigenschaften einen integrirenden und ungelösten Bestandtheil bilden, bedeutet jene einen wesentlichen

Fortschritt im Sinne der Actualität des Subjects. Auch die Erwähnung der Göttergunst bei der Eupraxie hat hier nur Sinn in der Opposition gegen die gewöhnliche und (nach den früheren Ausführungen)[1] auch xenophontische Anschauung, welche die Göttergunst als besonderes Gut, als Eutychie neben der Eupraxie verehrt. Der ἐρόμενος, der hier wie § 4 den populären Standpunkt vertritt, hat wohl auch in solchem Sinne die Göttergunst mit der τύχη Sokrates entgegengehalten und dieser, der der τύχη allen Werth abspricht, zieht nun die in der Schätzung doch festzuhaltende Göttergunst ausdrücklich als blosses Attribut auf die Eupraxie. Man kann nun auch die Beziehungen der Eupraxie zur τύχη und zur Idealität im Allgemeinen wie zu der mehr populären Göttergunst sondern. Das Verhältniss zur τύχη wird im Contrast zum folgenden Satz in directer Rede, die immer etwas mehr Verdacht erweckt, klargelegt. Die τύχη als negativen Begriff gegenüber der τέχνη betont im Gorgias der junge Polos[2], und erst das 4. Jahrhundert hat für das Schicksal die früher mehr zurücktretende Bezeichnung τύχη[3]). Auch die Behandlung desselben Themas bei Plato Euthyd. 279 f. und der dortige Ton legen die Möglichkeit nahe, dass der Protest gegen das Princip der τύχη noch nicht von Sokrates selbst ausgesprochen, sondern erst bei den Sokratikern literarisch veranlasst war, und zwar lässt der Euthydemus immer an Antisthenes denken. Es ist auch sehr gut denkbar, dass dieser grosse Antithetiker, der ja auch wie die Sophisten φύσις und νόμος contrastiren liess, zumal als Gorgiasschüler gleich Polos τέχνη und τύχη resp. εὐπραξία und εὐτυχία gegenüberstellte. Plato dagegen vereinigt im Euthydem die Eutychie mit der σοφία resp. τέχνη und Eupraxie. Es ist mir nun wahrscheinlicher, dass Xenophon hier das τοὐναντίον τύχην καὶ πρᾶξιν einfach dem Antisthenes nachgesprochen, als dass er damit, wie Dümmler meint[4]), gegen den platonischen Euthydem polemisiren wollte, zumal ihm überhaupt die jedenfalls sokratische Tendenz zur Schicksalsverleugnung nicht sonderlich sympathisch war und er auch sonst in III, 9 sich möglichster Objectivität befleissigt. Ob nun die Eutychie zur Wissenspraxis als werthloses Gegenprincip (hier Sokrates vielleicht nach Antisthenes) oder als blosses Attribut (Plato) gestellt wird, beides zielt auf die Leugnung der Idealität des blossen irrationalen Geschehens, des

---

[1]) S. oben S. 97 f. [2]) Vgl. auch Arist. Met. 981a[4].

[3]) Vgl. Meuss, N. Jahrb. f. Philol. 139. 1889 S. 468.

[4]) Akadem. 181, 1.

Glücks, der Schicksalsgunst, und diese gegen die populäre Anschauung gerichtete Tendenz ist sicher sokratisch.

Der rationalen πρᾶξις, der menschlichen Actualität steht nun aber nicht bloss die τύχη, das blosse irrationale Geschehen gegenüber, sondern auch die menschliche Passivität, die σχολή oder das ἀργεῖν. Diese sind, da in ihnen keine ratio actuell werden kann, völlig werthlos. Sehr wichtig und merkwürdig ist es nun, dass Sokrates mit diesem Gegensatz einen anderen verbindet: dass er der rationalen Activität gegenüber alle Passivität und alle irrationale Activität identisch setzt — ein deutlicher Beweis, dass es ihm eben auf das Moment des Rationalen, nicht auf das des Actuellen, Praktischen ankam. III, 9, 9 sagt über das τί der σχολή, dass zwar die Meisten etwas thun, auch die Spieler und Possenreisser, dass aber diese Alle Müssiggänger seien (σχολάζειν). Das zwecklose, irrationale Thun des Spiels ist also gleich dem Nichtthun. Wir müssen nun I, 2, 57 hinzunehmen: die Arbeit ist gut, die Trägheit schlecht, Arbeit nannte er aber das rechte Thun, Trägheit (ἀργεῖν) das Spiel (κυβεύειν) und das schädliche und böse Thun (πονηρὸν καὶ ἐπιζήμιον ποιεῖν). Wir haben hiernach folgende Parallelbegriffe: Spielen, Schlechthandeln, Nichthandeln (σχολή), Trägheit (ἀργεῖν). Das indifferente Thun ist also gleich dem schlechten Thun und dieses gleich dem Nichtthun als Musse und Trägheit. Diese antithetische Paradoxie, die der rationalen Actualität alles Andere (Spiel, Musse, Trägheit, Sünde) als blosse Negativität gegenüberstellt, die nur den idealen Gehalt beachtet und ihm gegenüber weder in ethischer Beziehung die Indifferenz (Spiel, Musse) von dem Negativen (Trägheit, Sünde), noch in realer Beziehung die Wirksamkeit (Spiel, Sünde) von der Nichtwirksamkeit (Musse, Trägheit) sondert, ist wohl echt sokratisch.

Es geht schon aus dem Vorwurf des Anklägers und dem Zugeständniss Xenophon's I, 2, 56 f. hervor, dass Sokrates den von der Antike so vernachlässigten Begriff der Arbeit betont, und es ist auch selbstverständlich für den steten Verfechter des Berufswissens, das sich doch eben nur in der Arbeit entfalten kann. Für des Sokrates primitiven Rationalismus ist es nun ebenso charakteristisch, dass er das Spiel dem Nichthandeln, ja dem Schlechthandeln gleichsetzt, wie dass er das Schlechthandeln dem blossen Nichthandeln gleichsetzt — ohne ein selbständiges Realprincip des Bösen. Eine wirkliche Definition kann man auch hier gar nicht finden, obgleich namentlich III, 9, 9 nach dem

τί ἐστι σχολή gefragt wird, sondern nur eine tendenziöse Zutheilung auf Grund eines principiell hervorgehobenen Moments.

Ueberschaut man nun alle aufgeführten Definitionen, so findet man neben rein analytischen Urtheilen wesentlich ein tendenziös hervorstechendes synthetisches Moment: das rationale. Auch durch Xenophon kommen wir also zu dem Resultat, dass die Positivität der sokratischen Begriffsforschung ausser einigen tastenden analytischen Versuchen in der Wissenstendenz wesentlich erschöpft ist.

Es ist nun charakteristisch, dass III, 9, wie es material das beste Stück Sokratik gibt, so auch formal, obgleich es weder den Dialog noch die Begriffsforschung heraustreten lässt, dem Typus des *τί ἐστι* überall mehr oder minder deutlich entspricht, während sonst die Memorabilien, wesentlich mit Ausnahme des eigentlich dialektischen Capitels IV, 6 und der später zu besprechenden Capitel III, 8 und IV, 4, gar keine positive Begriffsdialektik geben. Nun ist zwar die Dialogik der Memorabilien fast überall positiv, aber sie widerspricht in dreifacher Weise der definitorischen Dialektik. 1. geht der Grundtypus ihrer Fragen gewöhnlich nicht auf das *τί ἐστι*, sondern auf ein „Wie?“ des Geschehens, ein „Ob?“ des Seins u. a.; 2. ist die Methode weniger dialektisch als tendenziös und paränetisch argumentirend (vgl. namentlich die kleineren Capitel des II., auch des III. Buchs) und, wo sie sich systematischer zuspitzt, selbst wo sie der Frage nach dem *τί ἐστι* nahe kommt, entfaltet sie sich nur als eine Aufzählung von Beweisgründen, Merkmalen, Bedingungen etc. ohne begriffliche Zusammenfassung (vgl. namentlich die Capitel I, 4 bis II, 1. II, 6. III, 1. III, 3—6. IV, 3); 3. wo aber wirklich noch eine positive geschlossene Definition gegeben wird — und das finde ich deutlich nur im Anfang von II, 2 und von III, 10[1]) —, ist der Begriff eben nur Ausgang, nicht Ziel der dialogischen Bewegung und man kann doch des Sokrates unaufhörliches Forschen nach dem Begriff (IV, 6, 1) nicht darin illustrirt finden, dass er einen fertigen Begriff voranstellt, um daraus für individuelle Fälle Folgerungen zu ziehen[2]).

Den positiven Definitionen reihen sich einige in den Memorabilien überlieferte Prädicatsurtheile scharf tendenziöser und ana-

---

[1]) Die Definition II, 2, 1 f. trifft inhaltlich mit IV, 4, 24 zusammen, diejenige III, 10, 1 ist rein analytisch.

[2]) Wie dies auch Zeller 129 als beliebten sokratischen Dialogtypus behauptet.

logistischer Art an. Am besten sokratisch klingt die Notiz: Einen grossen Betrüger nannte er den, der sich geliehenes Geld oder Geräth aneigne; den bei weitem grössten aber den, der, ohne jede Tüchtigkeit, Andere überrede, dass er zum Staatsmann fähig sei (I, 7, 5). Etwas zweifelhafter in ihrem sokratischen Charakter sind die Sclavenvergleiche: Sclavenseelen sind die, welche nicht wissen, was schön, gut und gerecht (IV, 2, 22, vgl. I, 1, 16), und die für ihren belehrenden Umgang Geld nahmen, nannte er Sclavenhändler (I, 2, 6). So gut sokratisch die inhaltlichen Tendenzen sind, der „Sclave“ erinnert sehr an die extreme Ausdrucksweise der Kyniker, denen ja gerade die Bilder des Freien und Sclaven in der Uebertragung auf geistiges Gebiet sehr fruchtbar waren [1]). Uebrigens wird die „Sclavenseele“ besonders in dem kynisch angeregten [2]), protreptischen Euthydemuscapitel (IV, 2. 22) betont. Noch kynisch derber ist die Bezeichnung der Sophisten als *πόρνοι* (I, 6, 13) und das der Lüsternheit des Kritias aufgebrannte *ὑϊκόν* (I, 2, 30). Die letztere Anekdote, als solche schon leicht erfunden, stammt jedenfalls aus platofeindlicher [3]) Quelle und auf Antisthenes weist ausserdem der Name des sonst unbekannten Lieblings des Kritias, Euthydem. Auch die vorangehende Mahnrede (§ 29) erinnert in der Hervorstellung der Begriffe *ἀνελεύθερος*, *καλοκἀγαθός* (s. d. Spätere) und *πτωχός* an den kynischen Stil und sie lässt ja auch die kurz vorher dreimal (§ 18. 24. 26) gerühmte [4]) Wirkung der sokratischen Rede auf die *σωφροσύνη* des Kritias sehr fraglich erscheinen. Noch bedenklicher ist Sokrates als Nachahmer des Prodikos in Wortdefinitionen wie namentlich III, 14, 2 ff. 7 [5]). Auch hier ist Antisthenes als Vorbild wahrscheinlicher, dessen Beziehung zu Prodikos Xenophon selbst (Symp. IV, 62) constatirt und dessen Beschäftigung mit der Wortkunde bekannt ist [6]). Wenn auch das Sichdrehen auf einem Begriff (statt einer sachlich heraustretenden Erklärung), das Heraus-

---

[1]) Antisthenes schrieb ja *περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας*.

[2]) S. oben S. 56 und weiter unten.

[3]) Das allein dürfte der richtige Kern sein in Teichmüller's Hypothesen über die Fehde zwischen Xenophon und Plato als Vertheidiger seines Verwandten Kritias (Lit. Fehden II, 57 ff.).

[4]) Vgl. Krohn S. 91.

[5]) Vgl. Welcker, Rhein. Mus. I, 543, Siebeck, Unters. z. Philos. d. Gr. 37, 3² und Chiappelli, Archiv f. Gesch. d. Philos. III, 14.

[6]) Dümmler, Antisth. 15. 39. Akad. 159 f. Schrieb doch Antisth. *περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων* und bezeichnete die Wortforschung, wie dieser Titel andeutet, als die *ἀρχή* der Erziehung (Arrian. Epict. Diss. I, 17).

ziehen einer moralischen Pointe und zwar einer temperenzlerischen antisthenisch anmuthet, so sind doch die leeren etymologischen Spielereien III, 14, 2 ff. 7[1]) wohl nur freie Nachahmungen Xenophon's. Aehnlichen Stil zeigt die philologische Bemerkung über die *ἔρωτες* I, 3, 13, die aber, weil sie schlecht ist, noch nicht interpolirt zu sein braucht. Dagegen scheint die oben erwähnte geistreichere Definition des *διαλέγεσθαι* (IV, 5, 12) aus besserer kynischer Tradition zu stammen. Auf Antisthenes weist sie schon als zugleich tendenziöse und etymologische Wortdefinition und sie entstammt vielleicht seiner Schrift *περὶ διαλέκτου* (oder *περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός*?). Dann aber enthält sie ein Moment, das der sokratischen Begriffsforschung ein ganz anderes Gesicht geben würde, — wenn es sokratisch wäre: die Ableitung vom Activum *διαλέγειν*. Nimmt man das *οὐ διώριζεν* III, 9, 4, das *ἠ διωρίζετο* IV, 6, 1, das *διασκοπῶν τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα* IV, 8, 4 und das Lob des Sokrates IV, 8, 11 hinzu: *φρόνιμος δὲ ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω — — ἱκανὸς δὲ — καὶ διορίσασθαι τὰ τοιαῦτα*, so sieht man: es liegt Methode in diesem *διά* und zwar eine Methode, von der Aristoteles nichts weiss. Vgl. Met. 987 b[1]: *Σωκράτους — ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου*. ib. 1078 b[27]: *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*. — *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς*. ib. 1086 b[3]: *ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον*. Die Memorabilien reden also an den genannten Stellen von Unterscheidung, Aristoteles von Definition. Die letztere geht auf einen Begriff, die Unterscheidung auf mehrere, namentlich auch entgegengesetzte, wie es IV, 8, 11 heisst: *τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω*. Nun nennen aber die Memorabilien nicht bloss das Differenzirungsprincip, sie geben auch Beispiele und zählen als stete sokratische Themata I, 1, 16 auf: *τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία* (vgl. *τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα* IV, 8, 4), ja sie illustriren sogar das *διαλέγειν κατὰ γένη* an der Differenzirung der *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* in der breiten Ausführung von IV, 2. Beide dialektische Methoden, Definition und Differenzirung, treten, was wohl zu beachten, absolut als sokratische auf. Welche ist nun die echte? Es kann kein Zweifel sein: die definitorische. Denn 1. berichtet sie Aristoteles

[1]) Auf die wir noch später zurückkommen.

und 2. sind die besten, wichtigsten und sichersten Beispiele sokratischer Dialektik, die Tugenderklärungen bei Xenophon selbst (IV, 6, vgl. III, 9) Beispiele der Definition, nicht der Differenzirung. Und auch andere weniger sichere Erörterungen in III, 9. IV, 4 und IV, 6 suchen nur den positiven Idealbegriff, nicht die Differenzirung einer ethischen Antithese. Woher hat nun Xenophon die „sokratische" Differenzirungsmethode? Zunächst zeigt das von Xenophon ausgesprochene Lob der sokratischen *ἀρετή* IV, 8, 11 einen stark kynischen Einfluss. Das *μηδὲ ἄλλου προσδεῖσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς* etc. erhält an dieser Stelle überhaupt erst Sinn, wenn man es mit dem antisthenischen Ausspruch vergleicht (D. L. VI, 11): *αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν* (die *ἀρετή* und *εὐδαιμονία* erscheinen IV, 8, 11 auch an anderen Stellen), *μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος*. Die Autarkie[1]) des Weisen oder, wie es bei den Kynikern gerade häufig heisst, des *φρόνιμος*[2]) (der auch IV, 8, 11 citirt wird) ist doch ein zu markanter Begriff, um nicht auf eine bestimmte Quelle zu deuten. Dazu kommt die Erwähnung der Protreptik als Elenktik und der Antithese des Guten und der Lust in demselben Paragraph, beides Momente, die sich später noch mehr als antisthenisch erweisen werden. Was die Stelle I, 1, 16 betrifft, so deutete schon der Gegensatz des *καλοκἀγαθός* und *ἀνδραποδώδης* auf den Kyniker. Dann aber zeigt die Aufzählung sokratischer Themata manche Verwandtschaft mit den Titeln antisthenischer Schriften. Man vergleiche

Mem. I, 1, 16	bei Diog. L. VI, 15
τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων.	*περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας* (man beachte: nicht die positiven Idealbegriffe!), *περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου* (ohne Artikel wie Mem. I, 1, 16 im Gegensatz zu platonischen Thematen!), *περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας προτρεπτικός, περὶ ἀνδρείας, περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας, Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν* etc.

[1]) Vgl. den Terminus *αὐτάρκης* bei Antisthenes Winckelmann, Frg. S. 38, 4. 45. 47, 4. 6.

[2]) Dass die Kyniker den Begriff des *φρόνιμος* über den des *σοφός*

Dass Antisthenes auch die *μανία* behandelte, wurde erwähnt, und es sei hier bemerkt, dass auch alle übrigen in III, 9 und IV, 6 erörterten Themata in sein Repertoir gehören. Das nach den Tugenden behandelte *ἀγαθόν* war für ihn ebenso wie das *καλόν* Gegenstand einer Schrift und für die *βασιλεία* und die anderen *ἀρχαί* (IV, 6, 12, vgl. III, 9, 10 ff.) bieten sich seine Schriften *περὶ τοῦ ἄρχειν, περὶ πολιτείας* und — ein Titel, der sogar zweimal auftritt — *περὶ βασιλείας*. Auch der Schluss von IV, 6 erinnert an die vier von Odysseus handelnden Schriften des Antisthenes. Während das „rhetorische" Vorbild des Odysseus für Sokrates etwas verdächtig ist, erscheint es verständlich für einen Gorgiasschüler[1], der bei Homer und speciell in dem weisen Odysseus sein Ideal sucht. Ausdrücklich heisst es ja in den homerischen Fragmenten des Antisthenes (Winckelmann S. 25), dass bei Homer Odysseus als weise erscheine, weil er zu den Menschen stets in entsprechender Weise, also plausibel zu reden wusste. In dem allgemeinen Hinweis auf die sokratische Dialektik (IV, 5, 11 bis IV, 6, 1) finden sich ausser der Wortdefinition (IV, 5, 12) und dem *διορίζεσθαι* noch andere antisthenische Anklänge: so vielleicht das IV, 6, 1 zweimal erwähnte *τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων* (vgl. Schol. ad Aristot. Met. p. 732 Br. Winckelmann S. 36 — weitere Parallelen werden bald genannt werden). Uebrigens haben wir ein merkwürdiges Zeugniss für den antisthenischen Charakter von IV, 6, 1. Arrian Epictet. Diss. I, 17 heisst es: *καὶ τίς ἐστιν ὁ γεγραφὼς ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπί-*

---

stellten, vgl. Arist. Eth. Nic. 1141 b³ und Dümmler, Akad. 247. Uebrigens heisst ja der eine Herakles des Antisthenes *ἢ περὶ φρονήσεως* und auch Zeller deutet (Archiv V, 182) die Plato Rep. 505 B kritisirte Ansicht, dass die *φρόνησις* das absolut Gute sei, auf Antisthenes. Vgl. auch die platonischen Ausfälle Soph. 251 B f. (Zeller, Archiv V, 180) und Crat. 411 A (Dümmler, Akad. 152); ferner das antisthenische *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν* Diog. L. VI, 13 u. a. Aussprüche über *φρόνησις* und *φρόνιμος* bei Winckelmann Frg. S. 45. 55. 22. 59, 11. Eth. Eud. 1246 b³⁴ scheint *τὸ Σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως* der kynischen Sokratik entnommen zu haben und corrigirt selbst bedeutsamer Weise als echt sokratisch statt der *φρόνησις* die *ἐπιστήμη* (*ἀλλ' ὅτι ἐπιστήμην ἔφη. . .*)

[1]) Vgl. über das *ῥητορικὸν εἶδος* in den Dialogen des Antisth. Diog. L. VI, 1 und die Anekdote Stob. Flor. IV, 407 (Winckelmann, Frg. 49 S. 65): *Ἀντισθ. ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος τί διδάξει τὸν υἱὸν εἶπεν, Εἰ μὲν θεοῖς μέλλει συμβιοῦν, φιλόσοφον, εἰ δὲ ἀνθρώποις, ῥήτορα.* Das passt gut zu der Stelle Mem. IV, 6, 15, die den *ἀσφαλῆ ῥήτορα ὡς ἱκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους* empfiehlt.

σκεψις; dieser *γεγραφώς* ist aber, wie es ebendort heisst, Antisthenes, natürlich in seiner Schrift *περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων* [1]). Doch an der citirten Stelle heisst es weiter: *Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περί τινος γράφει Ξενοφῶν ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον;* die Worte Xenophon's zeigen sich hier in merkwürdiger Weise den antisthenischen assimilirt. Er redet allerdings von einer auf das *τί ἕκαστον* gerichteten *ἐπίσκεψις*, aber nicht *τῶν ὀνομάτων*, sondern *τῶν ὄντων*. Doch ist es nicht gerade charakteristisch für den Nominalisten und Etymologen Antisthenes, dass er das Wesen der *ὄντα* in den *ὀνόματα* sucht? Wenn man dem Cratylus nicht trauen will, so ist doch die Beziehung der Theaet. 201 ff. kritisirten Lehre auf Antisthenes längst anerkannt [2]) und diese geht ja dahin, dass das erkennbare Wesen jedes einzelnen Substantiellen nur im Namen liege (201 E). Der Autor dieser Theorie erläutert sie an den Worten und ihrer Zusammensetzung (202 E) und drei mögliche Bestimmungen des *λόγος*, der nach ihm die *ὀρθὴ δόξα* zum Wissen erhebt, werden ihm zugeschrieben: die Worterklärung, die Erklärung aus der Zerlegung in die Bestandtheile und die Erklärung durch ein unterscheidendes Merkmal. So haben wir Onomatologie, Differenzirung und Individualisation als antisthenische Methoden anerkannt, — dieselben, die in den Mem. namentlich auch in der allgemeinen Charakteristik der sokratischen Dialektik hervortreten. Wenn das *ἕκαστον τῶν ὄντων* und das *διορίζεσθαι* resp. *διαλέγειν* auf Differenzirung und Individualisation hinweisen, so ist auch das Moment der sprachlichen Erklärung angedeutet in der so am besten verständlichen Betonung des *τοῖς ἄλλοις ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι* als Motivs und Kennzeichens der Dialektik. Endlich sei hier kurz vermerkt, was später bei der Besprechung von IV, 5 näher zu zeigen, dass wohl schon in IV, 5, 11 bei dem merkwürdigen Uebergang von der Sphäre der *ἐγκράτεια*, von der Antithese der *κράτιστα* (*τῶν πραγμάτων*) und der *ἥδιστα* und von den *ἀμαθέστατα* und *ἀφρονέστατα θηρία* zu den *λόγῳ καὶ ἔργῳ* [3]) *διαλέγοντες* kynische Einflüsse gewirkt haben und selbst in den Worten hervortreten.

In III, 9 ist noch Einiges nachzutragen. Die Abweisung der

---

[1]) Winckelmann S. 33.

[2]) Zeller, Archiv V, 181.

[3]) Auch eine beliebte kynische Differenzirung!

τύχη als Lebensideal (III, 9, 14 f.), die Antisthenes auch nach dem platonischen Euthydemus behandelt haben muss, spricht er bei Diog. L. VI, 9, 105 in einem Satze aus, welchen Xenophon kennen muss, da er dessen weiteren Inhalt Mem. I, 2, 19 f. II, 6 und Symp. II, 12 f. berücksichtigt. Ebenso erklärte auch Antisthenes die Arbeit für ein ἀγαθόν und unterschied vielleicht auch ähnlich wie III, 9, 9 das πράττειν und ποιεῖν[1]). Während aber schon die Abweisung der Looswahl (I, 2, 9) und das Hesiodische Citat (I, 2, 56), die in der Anklage auftreten, die Ablehnung der τύχη und die Schätzung des πράττειν auch als sokratische Tendenzen nahelegen, erscheint der φθόνος (III, 9, 8) unter den sokratischen Thematen ganz fremdartig. Dagegen beziehen sich viele kynische Dicta auf den Gegensatz der Freunde und Feinde und die schroff antithetische Methode, die z. B. den Neid nur auf die Freunde gehen lässt, sowie das Pochen des φρόνιμος ἀνήρ auf seine Freiheit von einem gewöhnlichen Affect muthen sicherlich kynisch an. Ferner sei an den Ausspruch des Antisthenes über den Neid Diog. L. VI, 5 und an die Rede des kynisch beeinflussten Dio Chrysostomus περὶ φθόνου erinnert. Ausserdem führte Odysseus den Antisthenes zweimal auf das Thema des φθόνος: 1. in der von ihm behandelten Tradition über den Tod des Palamedes; 2. in dem Streit des Aias und Odysseus, der seinen Gegner von dem Uebel und der Krankheit des Neides behaftet findet[2]). Endlich das Wichtigste: Xenophon selbst weist dem Antisthenes das Ideal der Neidlosigkeit zu. Symp. IV, 43 lässt er den Kyniker sagen: ἐγώ τε νῦν οὐδενὶ φθονῶ, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς φίλοις καὶ ἐπιδεικνύω τὴν ἀφθονίαν. Um endlich auf die ersten Erörterungen von III, 9 zu kommen, so kennt Xenophon sicher des Antisthenes energischen Satz, der die Lehrbarkeit der Tugend postulirt (Diog. VI, 9, 105), denn er bekämpft ja I, 2, 19 ff. den weiteren Inhalt desselben. Aber es ist zweifellos kein absichtsloses Arrangement Xenophon's, dass Sokrates Symp. II, 12 ostentativ den Antisthenes herbeiruft, um ihm die Lehrbarkeit der Tapferkeit zu demonstriren. Die Zweifel des Antisthenes (ib. 13) deuten auf eine Differenz der Ansichten, die Xenophon nun gerade Mem. III, 9, 1 ff.

---

[1]) Diog. VI, 2; vgl. Charm. 163, wo die Scheidung des nützlichen πράττειν und des indifferenten ποιεῖν schon wegen des gleichzeitig ausgesprochenen ἀγαθόν = οἰκεῖον (Zeller ib. 181 f.) und wegen der prodikeischen Wortunterscheidung an Antisthenes erinnert.

[2]) Winckelmann S. 44.

zum Austrag bringt. Sokrates meint, angesichts eines solchen Zeugnisses für die Lehrbarkeit der Tapferkeit könne Niemand widersprechen (*ἀντιλέγειν*). Das zielt auf den Autor des *ἀντιλογικός* und der Schrift *περὶ τοῦ ἀντιλέγειν*, bei dem in dem viel citirten Ausspruch: *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* (Winckelmann S. 34. 36) und auch sonst (ib. 35, 4. 40. 60) dieser Begriff eine Rolle spielt. Jedenfalls hat also Antisthenes hier widersprochen und die Lehrbarkeit der Tapferkeit bestritten. Wie verträgt sich dies bei ihm mit der These von der Lehrbarkeit der Tugend? Ganz so, wie es sich bei dem platonischen Protagoras damit verträgt. Protagoras hat erst die Lehrbarkeit der Tugend bewiesen (320 bis 328), dann aber von den übrigen nahe verwandten Tugenden die Tapferkeit abgesondert (349 D) und ihr den Wissenscharakter (*σοφία, ἐπιστήμη, τέχνη*) abgestritten (350 C bis 351 B). Es sei nun hier die Hypothese aufgestellt, die rasch mit einigen, später sich mehrenden Argumenten belegt werden soll: dass Plato im Protagoras wesentlich seinen Gegner Antisthenes bekämpft.

Zunächst ist diese Maske für Antisthenes schon durch seine vielen inneren Beziehungen zu Protagoras möglich. Man vergleiche nur die Themata mancher Schriften:

Protagoras:	Antisthenes:
Ἀλήθεια, περὶ πολιτείας, ἀντιλογικά, τέχνη ἐριστικῶν, περὶ τῶν ἐν ᾅδου, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ ἀρετῶν etc.	*Ἀλήθεια, περὶ πολιτείας, ἀντιλογικός, ἐριστικός, περὶ τῶν ἐν ᾅδου, περὶ τοῦ ἄρχειν, περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα, περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας* etc.

Die Uebereinstimmung namentlich der ersten Titel ist so markant, dass man auf die Vermuthung kommen könnte, Schriften des einen Autors seien auf den anderen übertragen. Aber in der antiken Literatur ist ja die Wiederkehr eines Titels fast Sitte: der jüngere Autor bezeichnet damit sein vorbildliches Concurrenzobject. Beide, Protagoras und Antisthenes, beschäftigen sich ferner mit Homerinterpretation[1]), mit der Systematik des *λόγος*[2]) und mit der *ὀρθοέπεια*[3]). Als *δύο λόγους ἀντικειμένους ἀλλήλοις* (Protagoras D. L. IX, 51) bieten sich z. B. die antisthenischen

---

[1]) Ueber Protagoras vgl. Arist. Poët. $1456\,b^{15}$.

[2]) Protagoras theilte ihn in *ἐρώτησις, ἀπόκρισις* etc. (Diog. L. IX, 53) und Antisthenes schrieb *περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως*.

[3]) Phädr. 267 C.

Streitreden Aias und Odysseus; Protagoras und der schon auf Antisthenes gedeutete Euthydemos[1]) werden Crat. 386 D (vgl. Euthyd. 287 C) zusammen genannt und thatsächlich stehen sich ja Beide als ausgesprochene Individualisten und Relativisten sehr nahe. Welche Freiheit der Fiction konnte und musste Plato in diesem grössten Sophistengespräch entfalten, das, wenn es überhaupt historisch war, vor seiner Geburt oder im ersten Jahrzehnt seines Lebens stattfand! Abgesehen von allen chronologischen Widersprüchen in den angegebenen athenischen Verhältnissen sei für „Protagoras" nur die eine Licenz vermerkt, dass er der vorjährigen Aufführung der „Wilden" des Pherekrates wie aus eigener Erinnerung gedenkt (327), während nach 310 E sein letzter Aufenthalt in Athen viel weiter zurückliegen muss. Nun aber die Beziehungen zwischen Protagoras und Antisthenes im Dialog. Der Sophist wird — wie Antisthenes ὀψιμαθής — als der bei weitem Aeltere vorgeführt (317 C), der gegen Sokrates-Plato eine Gönnermiene aufsetzen darf. Er ist Gast im Hause des Kallias, in welchem Xenophon's Symposion den Antisthenes eine so grosse Rolle spielen lässt[2]). Er erscheint bald im Lichte des Homeriden, der mit seinen Genossen 315 schon homerisch eingeführt wird und mit kühner Deutung seine Weisheit von Homer, Hesiod und Simonides ableitet (316 D), bald im Lichte des eifrigen Palästrikers, dessen Weisheitsmethode in der Arena ihre Parallelen und Analogien sucht (316 D 335 A 350 E; vgl. die Anspielungen 339 E 342 B E 343 C)[3]). Von dem „Kämpfer" Antisthenes wird bald die Rede sein und seine romantische Art, die sich gern im Lichte der Vergangenheit und der Poesie spiegelte und sich so eifrig auf die

---

[1]) S. den Nachweis im Folgenden.

[2]) Es ist bemerkenswerth, dass Kallias 335 f. (vgl. namentlich 336 D) als Parteigänger des Protagoras gegen Sokrates geschildert wird. Vielleicht fällt auch auf Kallias als Testamentsvollstrecker des Protagoras (Theaet. 165 A) einiges Licht, wenn man an den vermuthlich damals gestorbenen Antisthenes denkt. Für die geistigen Beziehungen zwischen Kallias und Antisth. ist auch Xen. Symp. IV, 62 wichtig.

[3]) Auch der Mystiker Antisthenes, der sich in so vielen Schriften entfaltet (περὶ τοῦ ἀποθανεῖν, περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, περὶ τῶν ἐν ᾅδου, περὶ Κάλχαντος, περὶ κατασκόπου (τερατοσκόπου?), περὶ Ἀμφιαράου etc.), ist wohl als Nachfolger des Orpheus und Musäus (316; vgl. 315 A) wie der Autor der Schrift περὶ μουσικῆς mit der vierten Gattung sophistischer Vorgänger (ib. E) gemeint. Vgl. über den alten „Philosophen" Orpheus Antisth. Frg. S. 23.

allegorische Interpretation Homer's und der moralischen Dichter warf, bedarf keiner Nachweise. Das ökonomisch-politische Interesse und die Verachtung der Astronomie, Mathematik etc. (318 E) passt weit besser zu Antisthenes als zu Protagoras. Deutlich richtet sich auch gegen Antisthenes die Verspottung des Lakonismus, auch der lakonisch derben Dicta und der Vorwurf unpatriotischer, pietätloser Gesinnung (342. 346 A B). Protagoras, der die Leute verachtet (317 A 333 C 352 E 353 A), der rasch mit der *μανία* bei der Hand ist (vgl. nur 323 B 349 E 350 B 351 A), der viel Neider in der Welt findet (316 D E 327 A), sich selbst aber seiner Neidlosigkeit rühmt (361 E s. oben S. 356) — das sind deutliche Züge des Kynikers. Laut und entschieden tritt bei Protagoras das (bald zu besprechende) antisthenische Ideal der *παιδεία* hervor (317 B 338 E 349 A; vgl. 324 B 327 D etc.) und die satirischen Beziehungen auf *φιλοσοφία* und *φιλοσοφεῖν* (342 A D E 343 B) sind doch nicht dem Sophisten, sondern nur den z. B. Mem. I, 2, 19 *φάσκοντες φιλοσοφεῖν* genannten Kynikern gegenüber am Platze. Fast alle Themata, die erörtert oder polemisch gestreift werden, sind solche, welche erst zwischen den Sokratikern erörtert wurden: namentlich die Fragen der Lehrbarkeit der Tugend, des Verhältnisses der Einzeltugenden zur Tugend und des Hedonismus. Protagoras tritt mit einem Mythus und einer Dichtererklärung (als *παιδείας μέγιστον μέρος*) hervor, beides besonders von Antisthenes gepflegte Methoden. Dazu die langen Reden — Antisthenes wird hier noch als der rhetorische Sophistenschüler bekämpft, der erst spät, wie sein Schattenbild Euthydem zeigt (272 A B), von den *λόγοι* auf die Eristik gerieth. Die parodistische Gedichtinterpretation des Sokrates mit dem Protest gegen diese ganze Methode (347 C ff.), mit den Anspielungen auf lakonistische und palästrische Tendenzen, auf die *τελέως πεπαιδευμένοι* resp. *ἀπαίδευτοι* (342 D E 343 A 345 D 347 C D) [1]), mit den polemischen Seitenblicken auf die Annahmen der Möglichkeit freiwilligen Unrechtthuns (345 D E) und der Unzerstörbarkeit der Tugend (345 B C) [2]) — dies Alles erhält erst seine Bedeutung

[1]) Vgl. Arist. Met. 1043 b 24 *Ἀντισθένειοι ἀπαίδευτοι* wohl nach Plato (Zeller, Archiv V, 180).

[2]) Als kynische These Diog. VI, 9, 105 (Antisthenes im „Herakles“) und Mem. I, 2, 19. So werden auch in der Frage der Genesis der Tugend mit den Memorabilien übereinstimmende Citate verwerthet, vgl. Prot. 344 D mit Mem. I, 2, 20 und Prot. 340 D mit II, 1, 20.

durch die Beziehung auf Antisthenes[1]). Die wechselnden Themata und die wechselnden Methoden finden nur darin ihren Zusammen-

---

[1]) Noch viele andere Eigenheiten des Antisthenes, von ihm bevorzugte Ausdrücke scheinen hier hineinzuspielen, so *ἀντιλέγειν* (335 A), *ἀμαθία* (340 E. 342 B. 349 D etc., vgl. Winckelmann, Frg. S. 25. 29, 1. 42. 44. 45), *δεινός* als Prädicat des *σοφός* (341 A B, vgl. *οἱ σοφοί δεινοί εἰσι διαλέγεσθαι* Frg. S. 25. s. *δεινός* auch Prot. 312 E 338 E 342 E. Xen. Symp. VI, 8 und in den längst auf Antisth. bezogenen Stellen Phileb. 44 C. Soph. 246 B. Euthyd. 271 D 272 A B 373 E 303 A etc.), ferner vielleicht *εὐβουλία* (318 E 333 D), *εὐτροφία ψυχῆς* (351 B), *οἰκεία ἑκάστῳ* (321 A; vgl. 359 A), *νουθετεῖν* (323 B D E 324 A 325 C E 341 A; vgl. z. B. Frg. 28, 6. 64, 43) *τρυφᾶς* (327 E) *ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* (viermal in der Rede 324 ff.) u. s. w. Das *εὐτυχοῦντα ἀποθανεῖν* (Diog. L. VI, 5) scheint 351 B angedeutet (wie vielleicht die dortigen Betrachtungen überhaupt an die Schriften *περὶ τοῦ ἀποθανεῖν* und *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* anknüpfen). Ueber das *ὅμοιον* und *ἕτερον* (331 D E) haben die Sokratiker eifrig debattirt und für den vorhergehenden Streit um das *εἴ σοι δοκεῖ* scheint nach einigen bald zu nennenden Parallelen auch eine Veranlassung bei Antisthenes gesucht werden zu müssen. Deutlicher und wichtiger ist die Rolle, welche die Begriffe *καλός* und *καλοκἀγαθός* bei Protagoras-Antisthenes spielen. Protagoras führt das Prädicat *καλος* häufig im Munde und lässt es seinen Thätigkeiten gern beilegen. Das *καλῶς* oder *οὐ καλῶς* fragen, reden, spielen etc. (318 D. 327 A 339 B. 348 B. 350 C etc.) soll wohl kaum charakterisiren, eher schon, dass Sokrates das *καλὸν τέχνημα* (319 A) und die *καλοὺς λόγους* (329 B) des Protagoras rühmt und dass dieser die *ἀρετή κάλλιστον* nennt (349 E) und das *ἡδέως ζῆν* nur dann gut nennen will, *εἴπερ τοῖς καλοῖς ζῴη ἡδόμενος* (351 B). In der scharfen Hervorstellung des Gegensatzes der *καλά* und *αἰσχρά* sind die Disputirenden einig (323 D. 325 D. 332 C) und ebenso in der Anerkennung der Identität des *καλόν* und *ἀγαθόν* (358 B. 359 E. 360 A B). Wie man sieht, ist das Prädicat *καλός* überall nicht sinnlich, sondern geistig-moralisch genommen. Es sieht dem Kyniker in seiner paradox-romantischen Art ähnlich, sinnlich farbreiche Begriffe (vgl. *δοῦλος*, *νόσος* etc.) auf das Geistige zu übertragen und gerade in dieser Uebertragung häufig anzuwenden. Die physische Schönheit suchte der düster gestimmte Antisthenes zu verachten (vgl. nur Xen. Symp. IV, 38), während Plato gerade den von dem Heraklesjünger verpönten Eros (Frg. S. 29, 1) in der zweiten Rede im Phädrus (die erste ist mehr antisthenisch gehalten) und im Symposion (vgl. speciell 177 B C) gepriesen und hierin namentlich das Lob des bei Antisthenes angeklagten (vgl. Frg. 17, 1. 2) schönen Alkibiades gesungen. Es ist nun wohl eine Beziehung auf das Symposion im Protagoras dadurch ausgedrückt, dass fast die gleichen Personen, wenn auch meist in stummen Rollen, anwesend sind: ausser Sokrates Agathon, Pausanias, Phädros, Eryximachos, Alkibiades und der letztere ostentativ als eifriger Anhänger des „Sokrates“ gegen „Protagoras“ auftritt. Dieses im Dialog selbst mehr zurücktretende Motiv wird auffallender Weise als Anfang der ganzen Erzählung hervorgestellt. Was bedeutet dieses Ausgehen von der *ὥρα* des Alkibiades, von

hang, dass sie sich zur Phalanx ordnen gegen Antisthenes. In den Debatten selbst spricht Protagoras Ansichten aus, die durchaus antisthenisch sind. Er behauptet im Wesentlichen die Einheit der Tugend (329 C D), ferner ihre Lehrbarkeit, er stellt die ἀρετή auf eine absolute Höhe (sie sei κάλλιστον, wenn er nicht rase, und ὅλον που καλὸν ὡς οἷόν τε μάλιστα 349 E), er erklärt die σοφία für den höchsten Theil der ἀρετή (330 A) und, wie es ihm am meisten zieme, Weisheit und Wissen für das Allermächtigste unter den menschlichen Dingen (352 D). Man sieht, er zeigt sich als ein guter Sokratiker. Endlich bestreitet er auch den Hedonismus gegen „Sokrates" (351 C D), der also nicht, um seine These auch vom Standpunkt des Sophisten durchzuführen, hier den Hedonisten spielt. Was ist denn nun an den Thesen dieses Sophisten hier so specifisch sophistisch? Die fünf genannten sind gut antisthenisch, und die sechste, die Abscheidung der Tapferkeit von der sonstigen rationellen Tugend, ist es nach Xen. Symp. II, 12 f. wenigstens wahrscheinlich. Das καὶ ἡ ἀνδρεία διδακτόν deutet dort eben an, dass Antisthenes die Lehrbarkeit der sonstigen Tugend behauptete. Nun schrieb ja Antisthenes περὶ ἀνδρείας und auch über das Verhältniss einzelner Tugenden: περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας und περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας. Wir können die Tendenz der Schriften errathen: er wird in der

seinem doch schon wachsenden Bart und von dem Gegensatz des καλός Alkibiades und des σοφώτερος, in Folge dessen κάλλιστος Protagoras (309)? Es scheint, dass Plato hier seine Ironie gegen Antisthenes spielen lässt, dem der σοφώτερος καλλίων war und der nach eigener Anschauung Alkibiades als καλὸς καὶ ὡραῖος καὶ ἀπαίδευτος geschildert hatte (Frg. 16, 5. 17, 2. 18, 6). Antisthenes hatte die These τἀγαθὰ καλά sehr entschieden bekannt (Diog. L. VI, 11) und gerade durch diese Einigung und die Vergeistigung der καλά hatte sich ihm das Ideal der Kalokagathie empfohlen, das ihm wohl (vgl. z. B. Fr. 34 S. 62 und Xen. Symp. III, 4) pädagogisches Ziel war. Es war ein altgriechisches Ideal, aber gerade das bestach den Romantiker, der ja selbst von homerischen Helden träumte und sich, wie wir sehen werden, für patriarchalische Lebensformen begeisterte. Auf dieses antisthenische Ideal der Kalokagathie zielt nun Plato im Protagoras sehr oft: so 345 E in Verbindung mit dem Vorwurf des Lakonismus und der Pietätlosigkeit — weiss man die vorangestellte μητέρα ἀλλόκοτον 350 A anders zu deuten, als auf eine Aeusserung des Antisthenes über seine thrakische Mutter (Diog. L. VI, 1)? Ferner erscheint die Kalokagathie 347 D (vgl. 319 E) in Verbindung mit dem antisthenischen παιδεύειν. Dann heisst es 348 E, dass Protagoras sich rühme, selbst καλὸς κἀγαθός zu sein, und endlich 328 B, dass er auch behaupte, besser als Andere πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι zu fördern.

letztgenannten die ἀδικία und ἀσέβεια geeinigt haben, wie sie „Protagoras“ (als Gegensatz zur πολιτικὴ ἀρετή) einigt (323 E. 324 A) und wie sie theilweise auch Xenophon vielleicht nach ihm im νόμιμον eins setzt (IV, 6). Der vorwiegende Begriff scheint ihm, nach verschiedenen später zu nennenden Anzeichen zu urtheilen, die δικαιοσύνη gewesen zu sein und diese hat er wohl als lehrbare bürgerliche, gesetzliche Tugend der ἀνδρεία in der Schrift über beide Tugenden entgegengesetzt. Nun ist auch klar, dass der eifrige Verfechter der Antithese νόμος und φύσις diese Differenzirung auch hier anbrachte und die ἀνδρεία als φυσικόν von der übrigen gesetzlichen Tugend, welche διδακτόν, trennte (wie Prot. 348 D bis 351 B). Jetzt erhält die Erörterung Mem. III, 9, 1 ff. ein anderes Gesicht: sie blickt auf Antisthenes, dem sie widerspricht, doch nicht so sehr, um bis zu dem echt sokratisch strengen Rationalismus des platonischen Protagoras zu gelangen. Xenophon wirft die Frage auf, ob die ἀνδρεία διδακτὸν ἢ φυσικόν, und gibt zunächst das Naturelement der Tapferkeit zu; dann aber betont er aus seiner besseren Erfahrung, welche die Bedeutung der eingeübten Disciplin kennt, auch die Momente der ἐπιμέλεια, μελέτη und μάθησις; genau dieselben drei genetischen Momente weist aber Protagoras-Antisthenes der πολιτικὴ ἀρετή zu (323 C bis 324 A) und hat sie also wohl seiner physischen Tugend, der ἀνδρεία abgestritten. Aber die Beziehungen gehen noch weiter. Der „Sophist“ widerlegt den rationalen Charakter der ἀνδρεία damit, dass dann „Sokrates“ auch den rationalen Charakter der ἰσχύς beweisen könnte (350 D ff.). Aber wie die ἰσχύς entstehe ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων, so die ἀνδρεία ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν (351 A B). Dieselbe Argumentation aus der körperlichen ἰσχύς auf den physischen Charakter der seelischen ἀνδρεία findet sich hier III, 9, 1 am Anfang: οἶμαι μέν, ἔφη, ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι. Wie vortrefflich der platonische „Sophist“ und der xenophontische „Sokrates“ zusammenstimmen! Die hier so abgerissen vorangestellte Concession mit μέν wird erst verständlich, wenn sie die Wiedergabe einer fremden Ansicht ist, die den Anlass zur Erörterung gibt. Ganz dem von Antisthenes hervorgestellten Gegensatz des νόμιμον und φυσικόν entspricht auch das bei Xenophon für das φυσικόν der Tapferkeit

noch angefügte Argument, dass Leute, die nach denselben *νόμοις* erzogen seien, sich in Bezug auf Wagemuth sehr unterscheiden. Wie wichtig die in dieser Erörterung hervortretenden Begriffe *πόνος, ἐπιμέλεια, μελέτη* für Antisthenes sowohl wie für Xenophon sind, davon später. Aber wie sehr sich Antisthenes mit dem Begriff der *ἰσχύς*, dem Verhältniss derselben zur *ἀνδρεία* und beider zur Intellectualität — also mit den im Protagoras und Mem. III, 9, 1 ff. hervortretenden Punkten — beschäftigte, dafür sei nur auf die ihm zugeschriebenen Schriften *Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος* und *Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος* verwiesen, ferner auf seine Schilderung des Alkibiades als *ἰσχυρός, ἀνδρώδης, τολμηρός* und — *ἀπαίδευτος* (Winckelmann, Frg. S. 17, 2), endlich auf die Bemerkung seines Odysseus gegen Aias (zwei Figuren, in denen jener Gegensatz gerade zum Ausdruck kommt): *διότι γὰρ ἰσχυρὸς εἶ, οἴει καὶ ἀνδρεῖος εἶναι καὶ οὐκ οἶσθα ὅτι σοφίᾳ περὶ πόλεμον καὶ ἀνδρείᾳ οὐ ταὐτόν ἐστιν ἰσχῦσαι, ἀμαθία δὲ κακὸν μέγιστον τοῖς ἔχουσιν* (Winck. S. 44)[1]).

Man darf nun wohl annehmen, dass auch in der Erörterung III, 9, 4 f. Xenophon der kynischen Anregung folgt. Thatsächlich wird ja das *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν* erst verständlich, wenn vorher die Trennung der *σοφία* von einer anderen Tugend, der *ἀνδρεία*, besprochen war. Von dieser Trennung der *σοφία* und *ἀνδρεία* war aber nicht bei Xenophon, sondern bei dem ihm vorschwebenden Antisthenes die Rede. Parallel geht hier Protag. 332 f. So sehr sie in der Auffassung der *ἀνδρεία* auseinandergehen, in der Anerkennung des gemeinsamen rationalen Charakters der übrigen Tugenden sind die Sokratiker im Geiste des Meisters einig und Xenophon unterdrückt hier im indirecten Bericht seine dissentirende Meinung. Nur nimmt der Sokrates des Protagoras die Einheit der Tugenden absolut (Goldtheile! Prot. 329 D), Antisthenes-Protagoras aber relativ (Gesichtstheile! ib.). „Sokrates“ beweist die absolute Einheit der *σοφία* und *σωφροσύνη* als Folgerung aus der Einheit ihres Gegensatzes:

---

[1]) Ob nicht Antisthenes die Betonung der *ἰσχύς* in Bezug auf die *ἀνδρεία* dem von ihm viel behandelten Theognis verdankt? Wenigstens citirt Eth. Eud. 1230a Theognis für die Beziehung der *ἰσχύς* zur *ἀνδρεία* gegen die rein rationale Auffassung derselben. Uebrigens war ja die *ἰσχύς* überhaupt ein Lieblingsbegriff des Antisthenes (vgl. z. B. Frg. S. 35, 4. 47, 6. 61, 25), was auch Plato bekannt ist, wenn Dümmler (Ak. 153) Theaet. 169 B richtig auf Antisthenes bezogen hat.

daraus nämlich, dass die nicht *ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως πράττοντες* weder weise noch besonnen seien, sondern *ἄφρονες*. Diese Folgerung wäre nicht so einfach möglich, wenn nicht Protagoras-Antisthenes die Einheit des Gegensatzes der *σοφία* und *σωφροσύνη* anerkannt hätte, und die hier als einheitliches Gegenprincip hervorgestellte *ἀφροσύνη* ist ihm dies ja schon als Gegensatz zur *φρόνησις* (vgl. z. B. Frg. 45. 55, 22). Es scheint, dass Plato hier die Assimilation mit Antisthenes sucht, um den Gegner dann von seinem eigenen Standpunkt aus zu schlagen. Nun argumentiren die Memorabilien III, 9, 4 auch mit der Einheit des Gegensatzes beider Tugenden und behaupten, dass, die das Rechte und Förderliche nicht thun, weder weise noch besonnen seien. Die Memorabilien sind also hier gut verträglich mit Antisthenes, ja in der lockerer, unsicherer gehaltenen Einheit der *σοφία* und *σωφροσύνη* besser als mit dem platonischen Sokrates. Xenophon gibt hier zweifellos nicht seine Meinung; denn er protestirt gegen die rationale *σωφροσύνη* z. B. Cyr. III, 1, 17 f.[1]). Uebrigens geht „Protagoras" auch darin mit „Sokrates" zusammen gegen die *πολλοί*, dass er im Sinne der Einheit der Tugend die mögliche Verbindung von *ἀδικεῖν* und *σωφρονεῖν* leugnet (333 B C). Vielleicht hat Xenophon die Voranstellung der *δικαιοσύνη* III, 9, 5 auch von Antisthenes, bei dem diese Tugend eine centrale Bedeutung hatte. Sicherer lässt sich wohl der hier III, 9, 4 f. viermal wiederholte Terminus *καλά τε κἀγαθά* (s. oben) und namentlich der Begriff *σοφία* für *ἐπιστήμη* mit der scharfen Antithese der *σοφοί* und *μὴ σοφοί* auf kynischen Einfluss zurückführen. Wie energisch Antisthenes jenen Begriff und diese Antithese herausgearbeitet, zeigen ja die Fragmente fast auf jeder Seite.

Es soll nicht entfernt behauptet werden, dass der ganze Inhalt von III, 9 und IV, 6 kynisch sei. Das ist schon desshalb ausgeschlossen, weil ja Xenophon dem Antisthenes bisweilen widerspricht. Dagegen gilt allerdings, dass er in diesen beiden am besten sokratischen Capiteln in der Anordnung der Themata, die schon in ihrer Verzettelung zeigen, dass der Autor sich nicht frei entfaltet, sowie in der Terminologie wesentlich kynischen Quellen folgt. In der Hauptsache gibt er dabei gute Sokratik,

---

[1]) Die dort bekämpfte Auffassung der *σωφροσύνη* als *μάθημα ψυχῆς* (vgl. auch den Gegensatz des *φρόνιμος* und *ἄφρων* ib.) ist nach allen Anzeichen kynisch.

schon desshalb, weil Antisthenes ein guter Sokratiker war. Bisweilen aber folgt er auch inhaltlich zu weit dem kynischen Einfluss und bisweilen folgt er seiner eigenen Anschauung. Als besonders wichtiges Zeichen antisthenischen Einflusses sei hier nochmals die häufige Verschiebung der Definitionsmethode in die Differenzirungsmethode hervorgehoben.

2. Die negative Begriffsforschung oder Elenktik.

Die wenigen positiven Definitionen erschöpfen natürlich nicht das Wesen der sokratischen Begriffsforschung, deren Grösse weit mehr im Suchen als im Finden, in der dialektischen Entfaltung als im Resultat, in der kritischen Widerlegung als in der Belehrung liegt und die daher in ihrem Charakter sich hauptsächlich als Elenktik darstellt. Die Elenktik, die kritische, negativ dialektische Gesprächsführung ist eine der sichersten Thatsachen der Sokratik. Auch Aristoteles (De soph. elench. 183 b 7 *Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο· ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι*) deutet darauf hin. Von den fünf Begründern sokratischer Schulen sind vier als eifrige Elenktiker sichergestellt. Euklides, der Begründer der „eristischen" Schule, der den Megarern die Disputirwuth eingepflanzt haben soll, und Phädon werden geradezu „Zänker" genannt[1]). Ueber antisthenische Eristik sind seit der richtigen Deutung des Euthydemus die Acten geschlossen und ebenso ist man einig darüber, dass bei Plato die am meisten elenktischen Dialoge am meisten sokratisch sind. Aber auch Xenophon spricht ja ausdrücklich von denen, die den Sokrates als Elenktiker darstellen (I, 4, 1), und findet diese Darstellung nicht falsch, sondern nur einseitig. Er selbst rühmt den Sokrates als Elenktiker (IV, 8, 11) und gibt sogar Beispiele sokratischer Elenktik, wenige allerdings — denn sein Programm geht ja nach I, 4, 1 auf eine positive „Sokratik" —, aber um so schätzenswerthere, weil sie beweisen, dass selbst Xenophon die Sokratik nicht ohne Elenktik geben kann. Diese wenigen Beispiele sind die Gespräche des Sokrates mit Kritias und Charikles (I, 2, 33—37), mit Euthydem (IV, 2) und des Sokratikers Alkibiades mit Perikles (I, 2, 41—46)

---

[1]) Diog. II, 107.

und, was diese Gespräche erst recht sokratisch macht, — sie gehen sämmtlich auf den Begriff, auf die Probleme des *τί ἐστι* mit deutlicher rationaler Tendenz. Kritias und Charikles verbieten dem Sokrates, sich mit den Jünglingen zu unterreden, und um dieses Verbot dialektisch zu discreditiren, stellt Sokrates zuerst den Begriff des Redens in Frage, dann den Begriff des Jünglings und schliesslich des Gegenstandes der Unterredung. Alkibiades fragt: *τί ἐστι νόμος* und die Elenktik von IV, 2 richtet sich auf den Begriff der Gerechtigkeit (12 ff.), des Guten resp. der Glückseligkeit (31 ff.) und des Volkes (36 ff.). Ebenso macht sich die rationale Tendenz nicht nur in dem Capitel der Selbsterkenntniss (IV, 2) geltend, sondern auch in den kleineren Gesprächen von I, 2, indem Sokrates nicht den Unterschied des Redens und Nichtredens, sondern den des Richtig- und Falschredens und Alkibiades nicht den Unterschied der Aristokratie, Demokratie und Tyrannis, sondern den der Ueberzeugung und Gewalt zum bestimmenden macht. Darum aber bleibt der Charakter dieser Gespräche rein kritisch, elenktisch; denn ihre Methode ist die Heranführung negativer Instanzen gegen eine Geltung beanspruchende Begriffsfassung.

Es ist begreiflich, dass die Elenktik des Sokrates in der Nachahmung der Schüler und in den Augen der Gegner erst recht Eristik ward. Dabei kann man der aristophanischen Carricatur, die so deutlich zeigt, dass der in's Auge springende Grundzug der Sokratik nicht ethischer Pietismus, sondern dialektische Aufklärung ist, nicht einmal zum Vorwurf machen, dass sie in dem Zerrbild des Eristikers den Sokrates die Sünden der Sophisten büssen lasse. Heute, da man weiss, dass die einzigen Eristiker, die dem Sokrates in platonischen Dialogen gegenübertreten, der megarischen (namentlich im Parmenides) und kynischen Richtung (Euthydem) angehören, also Sokratiker sind, heute ist es an der Zeit, die so lange festgehaltene Vorstellungsverbindung von Sophistik und Eristik zu lösen. Die echten Sophisten und Sophistenschüler werden in der platonischen Darstellung gerade als höchst unlustige Eristiker und ungeübte Dialektiker lächerlich gemacht. Die Protagoras, Gorgias, Hippias, Thrasymachos, Polos, Kallikles, Menon geben sich wesentlich als eifrige Rhetoren, denen zur Eristik jene dialektische Brachylogie fehlt, die eben nur auf dem debattenreichen Boden Athens [1]) erwachsen

---

1) Vgl. eine gute Bemerkung Windelband's, Gesch. d. a. Philos. 188.

konnte. Bei den Neugriechen in den festländischen Colonien entspricht vorwiegend dem eigentlichen Epos philosophisch das physikalische Epos, bei den Nesioten der Lyrik und Epigrammatik die Rhetorik und Didaktik der Sophisten und ebenso entspricht dem attischen Drama der philosophische Dialog, die Elenktik und Eristik. Die verschiedenen Formen entsprechen eben dem zeitlich und local verschiedenen Inhalt: im ersten Kreis der herrschenden Objectivität, im zweiten der herrschenden Subjectivität, während der Reichthum des socialen Lebens in Athen das Streben nach Objectivirung des Subjects, die dramatisch-eristische Auseinandersetzung fordert.

Gab es nun einen attischen Philosophen vor Sokrates?[1]) Und gab es einen philosophischen Dialogiker vor Sokrates? Der heutigen Forschung gelten allerdings noch immer die „Sophisten" als die schlimmen Elenktiker und Eristiker. Auch Siebeck in seiner lehrreichen Abhandlung „Ueber Sokrates' Verhältniss zur Sophistik" sagt geradezu[2]): „Auf diese Weise wurden die Sophisten mehr und mehr im eigentlichen Sinne zu E l e n k t i k e r n; sie treiben das Widerlegen eben um des Widerlegens, nicht um des Wissens willen." Die methodische Gemeinsamkeit Beider, nach der sie darauf ausgingen, ihre Mitunterreder ad absurdum zu führen, mochte in den Augen der Menge Sokrates und die Sophisten auf eine Linie stellen[3]). Woher weiss aber Siebeck, dass die Methode der Sophisten Elenktik, dialogische Eristik war? An anderen Stellen weiss er ihnen vielmehr eine ganz andere Methode im Unterschied zur Sokratik zuzuweisen: S. 37 wird erwähnt, dass Prodikos die Methode der ausgedehnten paränetischen Vorträge liebte, während Sokrates die dialogische Form bevorzugte. S. 43 heisst es: „Die Sophisten hielten ausgedehnte kunstvolle Vorträge, Sokrates blieb bei dem schlichten Gespräch." Ferner S. 46: „Dementsprechend waren auch die äusseren Mittel des Lehrens bei Beiden verschieden. Sokrates pflegte das Gespräch, welches in Frage und Antwort den Anderen in die Widersprüche — verwickelte —. Die Sophisten bedienten sich längerer Reden." Die vier grossen Sophisten sind wahrlich bei Plato

Auch Teichmüller (Liter. F. I, 35) zeigt an literarischen Beispielen den eristischen Geschmack der Athener. Vgl. im Uebrigen oben S. 192 f.

[1]) Antiphon wird Niemand anführen, da wir weder sicher wissen, ob er Athener, noch ob er älter als Sokrates, noch ob er die Erkenntnisstheorie nicht auch dialektisch betrieb.

[2]) Unters. z. Philos. d. Griechen S. 19². [3]) ib. S. 19. 44.

nichts weniger als dialogische Eristiker und auch sonst deutet nichts darauf hin, dass sie es historisch gewesen sind. Der Subjectivist — und das ist doch der Typus der Sophistik — entfaltet sich seiner Natur nach nicht dialogisch, sondern monologisch frei. Sokrates aber, wie er statt d e s Menschen d i e Menschen als Maass nimmt, sucht gerade eine objective Wahrheit im ὁμολογεῖν der Anderen, in der socialen Gemeinschaft und ward so der Schöpfer des philosophischen Dialogs. Bei Sokrates hat der Dialog eine klare Genesis als principielles Bedürfniss und darum ist er ein charakteristisches Specificum der Sokratik, desshalb die e i n z i g e Form ihrer Entfaltung. Den grossen Sophisten aber war er nichts weniger als Bedürfniss, da sie ja in zwei anderen Formen sich reichlich bewegten: in Schriften und Reden. Der philosophische Dialog ist literarisch eine Treibhauspflanze und nur denkbar als eine sehr künstliche Nachahmung des lebendigen Gesprächs. Im Kopfe eines Autors kann er nicht urwüchsig entstanden sein, er muss erst in einem grossen sichtbaren Dialogiker als Grundform des Philosophirens concret in's Leben getreten sein, um bei den Sokratikern literarisch so reich niederzuschlagen, ihr Erkennungszeichen, ihr methodischer Typus zu werden. Die Dialogik, der gänzliche Mangel schriftstellerischer Bethätigung und der geringe Gehalt an positivem Material, an Lehrstoff bei Sokrates bedingen sich gegenseitig. Bei Plato sehen wir ja mit dem Wachsen der Positivität den Dialog mehr schwinden und als brauchbare Form wissenschaftlicher Mittheilung hat er sich in der Geschichte der Philosophie doch wahrlich nicht bewährt. Die grossen Sophisten hatten aber trotz mancher negativen Tendenz gar viel Positives mitzutheilen. Sie traten — im Gegensatz zu Sokrates[1]) — als Lehrmeister der Politik, Oekonomie etc. auf und man kann dergleichen doch nicht mit eristischer Negativität lehren. Protagoras hatte offenbar in seinen Schriften ein grosses historisches und physikalisches Material verarbeitet und selbst die erkenntnisstheoretischen Sätze des Gorgias verlangen genau so sehr oder so wenig eine dialogische Entwicklung wie ähnliche Argumentationen bei Zeno. Passt aber etwa für die Polymathie des Hippias und die Philologie und Epideiktik des Prodikos der negativ-eristische Dialog? Selbst der formalste unter den grossen Sophisten,

[1]) Dass Sokrates sich nicht wie die Sophisten als Lehrer bekannte, sagt nicht nur Plato an zahlreichen Stellen, sondern auch Xenophon (Mem. I, 2, 3, 8) und das von Aeschines und Aristoteles bestätigte Unwissenheitsbekenntniss stimmt ja damit überein.

Gorgias, bildete eben die Rhetorik aus, die einen bei Plato oft hervortretenden Gegensatz zu sokratischer Dialogik bildete.

Doch vielleicht sind die jüngeren Sophisten jene bösen dialogischen Eristiker, die man nun einmal unter diesem Namen verstanden wissen will. Aber bei Thrasymachos, Kallikles, Polos zeigt sich die dialektische Unfähigkeit und Unlust am stärksten, der platonische Sokrates klagt fortwährend über die Methode der langen Reden bei den Sophisten [1]), während sie selbst ihn einen kleinlichen, haarspaltenden, verwirrenden Eristiker schelten, einen worthaschenden, knotenschlingenden Sykophanten der Rede, einen blossen Elenktiker, der selbst nichts lehre, sondern nur seine Freude daran habe, Andere zu Widersprüchen zu treiben u. s. w. [2]). Die jüngeren Sophisten treten als Lehrer und Schriftsteller hervor und beschäftigen sich mit positiven Disciplinen; Polos, Thrasymachos, Euenos werden im Phaedrus gerade als undialektische Rhetoren bekämpft, — nichts deutet darauf hin, dass sie in dialogischer Eristik ihre Stärke suchten. Aus den Schriften des Plato und Aristoteles über die Sophistik [3]) kann natürlich Niemand die dialogische Eristik für die von uns so genannten Sophisten entnehmen. Denn erstens gilt in diesen Schriften nicht dialogische Eristik, sondern jede Scheinkunst der Argumentation als das absolute Kennzeichen der Sophistik; zweitens kann Niemand erweisen, dass die dortigen Darstellungen sich gerade auf die vier grossen Sophisten und deren Nachfolger und Schüler, also Sophisten in unserem Sinne beziehen und nicht sehr wesentlich auf Sokratiker, wie ja auch Plato namentlich Antisthenes, Isokrates Plato und Antisthenes, Aristoteles Aristipp als Sophisten bekämpfen und der Name Eristiker speciell eine sokratische Schule bezeichnet [4]). Wie ist diese Bezeichnung möglich, wenn bereits die Sophisten grosse Eristiker waren? Worauf gründet

---

1) Rep. 344 D. 350 D. Gorg. 448 D E. 461 D E. 466 B C. 471 D. 473 D. Prot. 329 A. 334 C ff. Hipp. min. 369 C. 373 A. Hipp. mai. 304 C.

2) Rep. 336 C. 337 E. 338 D. 340 D. 341 A. Gorg. 461 B C. 482 D. 483 A. 489 B. 497 A ff. 499 B. 511 A. 515 B etc. Hipp. mai. 301 B. 304 A B. Hipp. min. 369 B C. 373 B.

3) Plato Soph., Aristot. de Soph. el. Ziegler (Gesch. d. Ethik I, 269, 16) gibt eine gute Zusammenstellung der einschlagenden Stellen in der letzteren Schrift. Wenn hier 183b[36] die Gorgianische Art mit der eristischen verglichen wird, so liegt eben in dem Vergleich eine Unterscheidung.

4) Ausser den Megarikern war ja auch eine andere sokratische Schule, die elische, als eristisch bekannt und der Begründer einer dritten, Antisthenes, schrieb zwei Schriften Namens ἐριστικός.

sich überhaupt die Vorstellung einer vor und neben Sokrates bestehenden sophistischen Eristik? Demokrit's Klage über die Eristiker[1], wenn sie echt ist, d. h. wenn nicht die Späteren ihren Terminus eingesetzt, kann sich sehr wohl auf Sokratiker beziehen, da er noch ein Menschenalter nach Sokrates' Tode lebte. Die sophistische Eristik ist eine Fiction, hervorgegangen aus unserer unseligen Fixirung des im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. fliessenden Begriffs Sophistik auf bestimmte in unseren Traditionen weniger günstig gestellte Namen. Und doch hätte uns schon die Thatsache warnen sollen, dass unter dem Namen Sophisten auch Sokrates und die Sokratiker bekämpft wurden und die Letzteren sich unter einander selbst bekämpften. Siebeck will bei Isokrates nicht Plato als „das Object seines heftigen Angriffs" in der Sophistenrede annehmen, sondern Eristiker wie Antisthenes[2]. Dümmler z. B. findet[3], dass das Proömion der Helenarede auf Plato, Antisthenes und Aeschines als Eristiker ziele, und hat in seiner jüngsten Schrift[4] zahlreiche Beziehungen isokratischer Reden auf den Eristiker Plato aufgezeigt. Jedenfalls aber hat der Schüler des Gorgias und Prodikos und (wahrscheinliche) Schwiegersohn des Hippias nicht unsere „Sophisten", sondern Sokratiker als eristische Sophisten bekämpft. Siebeck gesteht nun auch in der zweiten Auflage 48, 1 so viel zu, dass „die jüngeren Sophisten für ihre Eristik Manches aus der sokratischen Art des Disputirens gelernt und in ihrer Weise verwerthet haben mögen". Wer sind denn aber diese jüngeren Sophisten? Wo sind die Zeugnisse für ihre Eristik? Der einzige literarische Anhalt ist der Euthydemus; aber gerade bei diesem platonischen Dialoge ist seit Schleiermacher die Erkenntniss allgemein, dass er gegen Sokratiker gerichtet ist. Auch Zeller sagt, dass der Euthydemus durch das Auftreten des Antisthenes veranlasst zu sein scheint (524), und citirt den von Plato unter der Maske Euthydem's angegriffenen Antisthenes 531, 1 (vgl. 296, 2. 301, 3). Trotzdem soll der Dialog den Gegensatz der Sokratik und der Sophistik in pädagogischer Beziehung und zwar auch der älteren Sophistik wie ihrer späteren Ausläufer zum Gegenstand haben

[1]) Fr. 145. Diog. IX, 52.

[2]) Unters. S. 137[2]; vgl. auch Usener Rh. Mus. 35. 1879. 137, Teichmüller I. 84 und Zycha, citirt bei Dümmler, Chronolog. Beitr. zu einigen Platon. Dial. aus den Reden des Isokr. Univpr. Basel 1890 S. 43.

[3]) Akad. 54.

[4]) S. Anm. 2.

(477, 4). Aber von den uns sonst bekannten Sophisten ist im Euthydemus gar nicht die Rede, zudem finden wir sie in anderen Lehrmethoden thätig, während die des Euthydem und Dionysodor hier als eine überraschend neue eingeführt wird. Thatsächlich ist ja die Grundmethode der „Sophisten" sonst der Lehrvortrag und daneben rühmen sie sich noch, auf jede Frage eine Antwort und eine möglichst knappe bieten zu können [1]). Demgegenüber betont Aristoteles als grundlegend soph. el. 183 b [7], dass die Methode des Sokrates gerade nicht im Antworten, sondern im steten Fragen bestand, und bei Plato (Prot. 336 C) wie bei Xenophon (I, 2, 14) ist sein besonderer Ruhm die Gesprächsleitung. Durch alle platonischen Dialoge, die sich sonst mit den bekannten Sophisten beschäftigen, namentlich Protagoras, Gorgias, Phädrus II. Theil, Rep. I zieht sich ein Kampf der Methoden, der sophistischen, die Rhetorik ist, und der sokratischen, die Dialektik ist. Auf welcher Seite stehen nun Euthydem und Dionysodor? Zeigen sie ihre Stärke etwa in langen Reden oder in Antworten auf Interpellationen und nicht vielmehr in einer Elenktik, die durch lauter Fragen das Gespräch in ihrem Sinne zu leiten sucht? Man vergleiche damit die seltenen Anläufe der Sophisten zu fragender Gesprächsführung, die durch Sokrates direct veranlasst werden und rasch verunglücken [2]). Zur sophistischen Methode verhält sich die des Euthydem und Dionysodor heterogen, zur sokratischen verhält sie sich wie eine Verzerrung. Wie denkt man sich nun aber das Verhältniss zwischen diesen Sophisten und Antisthenes? Hat man irgend eine Handhabe, sie anders zu scheiden wie als Carricatur und Original? Sind nicht die wichtigsten Paradoxien jener Eristiker, namentlich das extreme Princip der Leugnung des Widerspruchs antisthenisch [3])? Und ist nicht in all ihrer Tollheit Methode und ihre ganze Dialektik aus einem Guss? Entweder muss man nun den Antisthenes ganz zu Euthydem ziehen und dann figurire er als dessen streng abhängiger

---

[1]) Gorg. 447 C 449 B C D 462 A. Prot. 315 C 329 B 334 E ff., Hipp. min. 363 D 373 B. Hipp. mai. 287 A B.

[2]) Prot. 338 E ff. Gorg. 462. 466.

[3]) Interessant für das Verhältniss des Antisthenes und Euthydem ist, dass Schleiermacher, Zeller u. A. bei den platonischen Andeutungen Soph. 251 an den Ersteren, Stallbaum an den Letzteren und Steinhart (Einl. z. Uebers. 74, 6) auch an Beide denkt. Ueber ähnliche Hinweise des Theaetet 165 B und öfter auf Euthydem, die schon Bonitz erkannt, vgl. Dümmler, Antisth. 59.

Schüler unter den Sophisten, nicht unter den Sokratikern, oder man zieht den Euthydem zu Antisthenes und dann wird die Existenz des „Sophisten" Euthydem in Frage gestellt. Nun werden aber Sätze des Euthydem auch von Plato Crat. 386 D und von Aristoteles Rhet. 1401 a 26 und de soph. el. 177 b 12 citirt; folglich ist er keine blosse, für den gleichnamigen Dialog von Plato erfundene satirische Figur[1]. Natorp hat wohl Recht, dass die Nennung des Euthydem im Cratylus den Antisthenes verrathe, der unter dieser Maske von Plato bekämpft werde[2]. Aber wie kommt Antisthenes zu dieser Maske? Und wie erklärt sich der Euthydem bei Aristoteles, wo ihm, wie Zeller richtig[3]) bemerkt (477, 2), gerade ein Fangschluss zugeschrieben wird, der im platonischen Euthydemus nicht vorkommt? Die Anführungen bei Plato sowohl hier wie im Cratylus und bei Aristoteles in den beiden genannten Stellen zeigen denselben eristischen Geistesstil, gehen also offenbar auf dieselbe Individualität. Trotz dieser Vereinigung von Zeugnissen sind es immer noch fünf Euthydeme, die uns von Xenophon und Plato resp. Aristoteles im Bekanntenkreise des Sokrates genannt werden: 1. der Geliebte des Kritias Mem. I, 2, 29; 2. der Schüler des Sokrates (Mem. IV, 2. 3. 5. 6); 3. der von Plato (im Euthyd. und Crat.) und von Aristoteles citirte Eristiker; 4. der Bruder des Polemarchos und Lysias, Plato Rep. 328 als anwesend genannt; 5. der als Liebling des Sokrates geltende Sohn des Diokles, Plat. Symp. 222 B. Ist es nun nicht auffallend, dass nicht weniger als fünf zu Sokrates in Beziehung stehende Euthydeme genannt werden, während dieser Name uns sonst gar nicht begegnet, mit Ausnahme eines von Athenäus III, 116 citirten athenischen Dichterlings Euthydem, der vielleicht gar mit einem von jenen identisch ist? Sollten nun nicht einige der genannten Nummern auf eine historische Person zu vereinigen sein? Der fünfte Euthydem ist jedenfalls in die engste Beziehung zu Sokrates gesetzt und, da Niemand die blosse Erwähnung Symp. 222 B anders als historisch nehmen wird, ist nicht zu zweifeln, dass ein Euthydem neben Alkibiades und Charmides zu den bekanntesten Lieblingen des Sokrates gehörte. Wesshalb führt uns nun Plato diese beiden anderen dort ge-

---

[1]) Wie Grote meint (Plato I, 536).

[2]) Archiv III, 351.

[3]) Richtiger auch als Ueberweg, der wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, doch die Möglichkeit zugibt, dass Aristoteles nur die platonischen Stellen vorschwebten (Unters. üb. Echth. u. Zeitf. Plat. Schr. 174).

nannten und sonst noch viele Jünglinge als Lieblinge des Sokrates vor, nicht aber den Euthydem? Für Alkibiades zeigt Plato eine warme Sympathie; Charmides, den übrigens auch Xenophon als Günstling des Sokrates anerkennt (III, 6, 1; vgl. III, 7), steht ihm verwandtschaftlich nahe. Um so merkwürdiger ist, dass er dem von ihm als Liebling des Sokrates gar nicht verwertheten Euthydem eine gleich grosse Bedeutung im sokratischen Kreise zuerkennen muss. Die Beziehungen Plato's zu dem Namen Euthydem sind jedenfalls nicht freundliche. Er nennt Rep. 328 die Brüder Euthydem und Lysias neben einander und Lysias war ihm nach dem Phädrus unsympathisch; seinem Verwandten Kritias wird sein Verhältniss zu einem Euthydem vorgeworfen (Mem. I, 2, 29); endlich macht er unter der hässlichen Maske des Euthydem den Antisthenes lächerlich. Wenn nun ein sokratischer Schriftsteller (Antisthenes) zu dem Namen eines bekannten Lieblings des Sokrates in enge Beziehungen gebracht wird, liegt dann nicht die Erklärung nahe, dass jener Sokratiker diesen Liebling als dialogische Figur bedeutsam verwerthet hat, wie ja Plato so viele Jünglingstypen im sokratischen Dialog vorführt? Und ist es nicht sehr natürlich, dass Antisthenes den selbst von Plato anerkannten, aber merkwürdiger Weise vernachlässigten sokratischen Typus für sich aufgriff, oder umgekehrt, dass Plato ihn gerade desshalb vernachlässigte? Und namentlich, wenn etwa Euthydem der Bruder des dem Plato verhassten, aber von Antisthenes gegen Isokrates vertheidigten[1]) Lysias war! Selbst die Schrift, in der Antisthenes dem Euthydem eine wichtige Rolle zuweist, lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit nennen. Es ist, wie schon früher ausgeführt, kein Zufall, dass Xenophon seinen Euthydem gerade mit seinem einzigen Beispiel von sokratischer Protreptik einführt und Plato gerade mit der von ihm sonst (vom Clitopho[2]) abgesehen) nie wieder erwähnten Protreptik dem antisthenischen Euthydem Concurrenz bieten will. Das deutet auf den Protreptikos des Antisthenes.

Dass der xenophontische Euthydem so verschieden von dem platonischen gezeichnet ist, ist durch das verschiedene Verhältniss beider Schriftsteller zu Antisthenes gegeben. Xenophon citirt

---

[1]) Diog. L. VI, 15; vgl. Usener Rhein. Mus. 35. 144 f. Teichmüller Lit. Fehden I, 38. 45. 51.

[2]) Der übrigens merkwürdiger Weise Rep. 328 auch im Lysiaskreise und Clit. 406 A als Gesprächspartner des Lysias genannt wird.

diesen Sokratiker am häufigsten und freundlichsten, bisweilen mit einem leichten Anstrich von Humor; so ist auch hier Euthydem ein zwar etwas kurioser, eigenwilliger, aber doch im Ganzen sympathischer und nach der Aporie treu anhänglicher (IV, 2, 40) Schüler des Sokrates. Dabei zeigt sich auch hier wie im platonischen Dialog die Protreptik rein negativ als eine springende Elenktik mit einem weitgehenden Relativismus. Xenophon hält bei allen antisthenischen Zügen seines Euthydem den im sokratischen Bekanntenkreise historischen Jüngling — das ist ja jeder Euthydem ausser No. 3 — fest. Plato dagegen will seinen Gegner Antisthenes als Gegner der echten Sokratik charakterisiren und stellt desshalb dessen Lieblingsfigur Euthydem — ὀψιμαθής wie Antisthenes — als Lehrer der zur Eristik carricirten Protreptik dem echten Protreptiker Sokrates gegenüber. Aber Antisthenes wird durch eine Weiterentwicklung jener sokratisch tradirten Jünglingsfigur und eine Erhebung derselben zur leitenden Rolle selbst Anlass gegeben haben zu seiner Verschmelzung mit Euthydem. Spricht denn Plato in allen Dialogen durch den Mund des Sokrates? Und gibt er nicht selbst in sokratischen Dialogen die Führung einem Parmenides, einer Diotima etc.? Kann nicht Euthydem dem Antisthenes sein, was Ischomachos dem Xenophon? Dass Jener nicht immer „sokratische" Dialoge schrieb, sehen wir ja schon aus den Titeln vieler bei Diogenes genannten Schriften. Wenn nun aber Euthydem in einem oder mehreren antisthenischen Dialogen die beherrschende Figur war, so sind die Citate des Aristoteles verständlich als solche des antisthenischen Euthydem, wie eben Aristoteles auch Sokrates, ja z. B. selbst Aristophanes und Kallikles nach Plato citirt. Beide aristotelischen Stellen über Euthydem machen den Eindruck literarischer Citate. Das Beispiel des σκυτεύς (soph. el.) und die fragende Dialogik (ib.) weisen direct auf den Sokratiker. Oder sollen etwa die Sophisten den Sokratikern auch die dialogische Schriftstellerei vorweggenommen haben? Nun treten allerdings der Vereinigung der verschiedenen Euthydeme die Zeugnisse über ihre Abstammung entgegen. Der Sohn des Diokles verträgt sich nicht mit dem Bruder des Lysias und dieser als ξένος nicht mit den politischen Aspirationen des xenophontischen Jünglings in IV, 2. Allen aber widerstreitet, dass der Euthydem des platonischen Dialogs ein Chier sein soll[1]). Die letztere Schwierigkeit allerdings ist

[1]) Die späteren Zeugen für den Sophisten Euthydem aus Chios, Sextus Empiricus und Athenäus, folgen natürlich Plato.

leicht hinweggeräumt. Schon Schleiermacher fand die eristischen Brüder im Euthydemus „nicht recht geschichtlich“ [1]). Welcker gab der von Plato angegebenen Abstammung eine satirische Deutung [2]). Teichmüller erinnert mit Recht daran, dass ja auch Aristophanes den Sokrates einen Melier nenne [3]) und dass bei Plato „Sokrates nur“ sagt: Jene wären, wie er meine, aus Chios, und Ktesipp: Mögt Ihr Chier sein oder sonstwoher und sonstwie Euch lieber nennen. „Ich sage nur, dass die Ungewissheit, mit welcher Plato beidemal die Abkunft aus Chios erwähnt, eine gewisse, absichtliche, d. h. satirische Unwahrheit zu enthalten scheint“ [4]). Aber schon in der brüderlichen Zusammenkoppelung des Euthydem mit dem als militärischer Instructor den Memorabilien (III, 1) und also auch dem sokratischen Kreise bekannten Dionysodor zeigt sich ja Plato als satirischer Dichter [5]). Man wird doch nicht ernsthaft glauben, dass der alte Kriegsmeister unter die Sophisten gegangen. Und zwar gab es hier für Plato einen doppelten Spass! Erstens ist es ein bekannter Possenkniff, einen Typus dadurch lächerlicher zu machen, dass man ihn paarweise auftreten lässt [6]), und vielleicht gaben die von Aristoteles erwähnten Ἀντισθένειοι [7]) zu solcher Multiplicirung Anlass. Dann aber wurde ja, indem Plato dem Euthydem den Dionysodor an den Arm hing, die antisthenische Protreptik mit drastischem Witz als eristische Klopffechterei gekennzeichnet und ausser der eristischen Methode reizte ja auch der streitbare Charakter des Antisthenes, der sich selbst παλαιστικός nannte [8]) und wie alle Fanatiker auch sonst mit kriegerischen Vergleichen um sich warf [9]),

[1]) WW II, 3, 407.

[2]) Rhein. Mus. I, 549.

[3]) Lit. Fehden I, 43. II, 275, 2.

[4]) I, 43.

[5]) Hier hat schon der scharfblickende Welcker die platonische Fiction angedeutet und Susemihl (Genet. Entwickl. d. platon. Philos. 141) ihm zugestimmt. Trotzdem lebt noch der Sophist Euthydem in der Geschichte der Philosophie. — Uebrigens kann Dionysodor nicht auch im Laches gemeint sein, wie Welcker (Rh. Mus. I, 548) will. Denn der dortige Fechtmeister heisst ja Stesileos (183 C) und scheint auch kein militärischer Theoretiker zu sein.

[6]) Dies deutet auch Dümmler Ak. 191 an.

[7]) Met. 1043 b 24.

[8]) Diog. L. VI, 4.

[9]) Vgl. die treffenden Nachweise bei Teichmüller I, 46, der aber auch S. 34 die militärischen Anspielungen im Theaetet nicht auf Euthydem, sondern auf Antisthenes beziehen musste. Vgl. auch oben S. 358.

zu solcher militärischen Parallelisirung. Dass nur Euthydem in der eristischen Literatur eine Rolle spielt, ist ja aus seiner Citirung im Cratylus und bei Aristoteles klar, und dass auch hier nur jener als antisthenischer Typus bekämpft wird und Dionysodor ihm bloss als mittanzender Schatten satirisch angehängt ist, deutet Plato dadurch an, dass Kriton stets nur Euthydem sieht und citirt (271 A B 290 E 293 A 304 C) und Sokrates bloss zuerst (271) darauf aufmerksam macht, dass es zwei Sophisten gewesen (vgl. dagegen 305 D). Die Verbindung geschieht nun dadurch, dass der eigentliche militärische Beruf des Dionysodor als früherer Beruf beider Brüder mit auf Euthydem übertragen wird. Dionysodor ist Ausländer (Mem. III, 1, 1). Erscheint es nun nicht das Einfachste, dass Plato wie den Beruf, so auch die Abstammung jenes Kampfmeisters auf den Bruder Euthydem übertragen musste? Zudem greift die Satire mit übermüthiger Phantasie lieber in's Exotische, namentlich wenn Pointen herausspringen.

Auch Xenophon hat seinen Euthydem als sokratische Figur übernommen. Wer ist dieser Euthydem, dass er, vom Hippiascapitel abgesehen, die ganze Dialogik des IV. Buchs auf sich zieht, dass sich an ihm, der darin einzig dasteht unter den Gesprächsfiguren der Mem., in einer Reihe von vier grossen Capiteln die ganze Pädagogik des Sokrates entfaltet? Für Euthydem wiederholt er die Theologie und das Lob der *ἐγκράτεια* in IV, 3 und IV, 5, zwei Capitel, die man um der Parallelität mit I, 4 und I, 5 willen streichen wollte. Für Euthydem allein gibt er zur Einführung die ausdrücklich als typisch bezeichnete Protreptik und zum Schluss das am meisten Typische der Sokratik, die Begriffsdialektik in IV, 6 — für Euthydem allein! Man sieht, Euthydem ist ein Typus. Oder ist er etwa dem auf ihn verwandten Eifer entsprechend ein grosser sokratischer Denker geworden? Oder seinem „königlichen“ Ehrgeiz von IV, 2, 11 entsprechend ein grosser Staatsmann? Wird er nur III, 11, 17 unter den anhänglichsten Sokratikern genannt oder I, 2, 48 unter Denen, die durch Sokrates brave Bürger geworden? Er hat überhaupt in den Mem. nichts Historisches an sich. Xenophon weiss von seiner Zukunft nicht mehr als von seiner Abstammung. Er nennt weder bei dem Euthydem von I, 2, 29 noch bei dem im IV. Buch den Namen des Vaters oder sonstiges Signalement, sondern führt ihn nur IV, 2, 1 als *τὸν καλὸν* ein. Nun wissen wir ja von den griechischen Vasen, wie freigebig man jedem Jüngling den *καλός* als leeres Prädicat anhängte. Aber dem Euthydem scheint die Bezeichnung doch so speciell anzuhaften, dass Xenophon mit

dieser Einführung ihn als seinen Lesern bekannt voraussetzen kann, ähnlich wie Aristodemos τὸν μικρόν I, 4, 2 (vgl. Symp. 173 B und Apollodor μανικός ib. D). Euthydem ist also eine im sokratischen Kreise legitimirte Figur, historisch nur bekannt als der ewige Jüngling, der καλός, der auch gut zu dem Liebling des Sokrates und dem des Kritias und zum Alter des Bruders des Lysias Rep. 328 stimmt. Auch Xenophon hat also die bei ihm frei bewegte Euthydemfigur nicht erfunden, sondern wahrscheinlich von seinem besten Sokratiker Antisthenes aufgenommen, auf den die Kritiasanekdote I, 2, 29 (s. oben S. 351), die Protreptik von IV, 2, der platonische Euthydem und vielleicht auch die Beziehung zu Lysias Rep. 328 weist[1]). So ist also weder der platonische noch der xenophontische Euthydem original und historisch zu nehmen, sondern Beide weisen auf einen hinter ihnen stehenden Typus, den sie theils bekämpfen, theils benützen. Es streiten jetzt nur noch der Sohn des Diokles und der Bruder des Lysias. Vielleicht gab es wirklich zwei Euthydeme und vielleicht hat nun Antisthenes oder Plato die Abstammung des als Liebling des Sokrates tradirten Jünglings gefälscht, der Eine, um ihn dem lysianischen Kreis nahe zu bringen, der Andere, um ihn demselben zu entfremden. Jedenfalls bleibt Euthydem in der sokratischen Sphäre stehen und die Geschichte der Philosophie sollte endlich mit dem einer falschen Auffassung des platonischen Dialogs entstiegenen Schatten eines Sophisten Euthydemos aufräumen. Wie gedanklich, so weist auch äusserlich Euthydem auf Antisthenes, der diesen überlieferten Liebling des Sokrates wahrscheinlich zuerst als Gesprächsfigur aufgegriffen und entscheidend verwerthet hat. Dass auch historisch der junge Euthydem, wie Teichmüller[2]) will, Antisthenes durch irgend welche Beziehungen nahegerückt war, ist möglich und würde das Schwanken seines Bildes bei den Parteien noch verständlicher machen. Dass er aber ein so berühmter Eristiker wurde, dass ihn Plato direct zum Gegenstande eines Angriffs macht[3]), ist unwahrscheinlich. Denn wenn das der Fall ist, warum soll dann Plato „auf den Sack schlagen und den Esel

---

[1]) Damit wird auch Döring's Deutung der Euthydemfigur (Archiv IV, 55 ff.) hinfällig. Er hat zwar richtig erkannt, dass sie bei Xenophon nicht historisch zu nehmen ist; aber an sich ist es schon unwahrscheinlich, dass Xenophon sich hier als den etwas lächerlichen „Schönen“ selbst geschildert habe.

[2]) I, 45.

[3]) Teichmüller I, 35. II, 118. 240.

(nämlich Antisthenes) meinen" (ib.)? Nicht nur ist ein so schroffer und offener Angriff bei Plato unerhört, der weit eher unter der Maske früherer Grössen jüngere Zeitgenossen bekämpft als umgekehrt: Euthydem zeigt sich auch deutlich als Maske. Die Angaben über Herkunft, Schicksal, frühere Beschäftigung desselben tragen ja sichtlich den Stempel der Fiction und der erst als Greis (272 B) auf die Eristik gerathene Euthydem eignet sich doch nicht zu dem familiär befreundeten Schüler des Antisthenes, abgesehen davon, dass Plato den bei ihm kaum denkbaren Anachronismus sich zu Schulden kommen liesse, den Sokrates sich mit dem greisen Schüler seines Schülers unterreden zu lassen. Plato nimmt eben Euthydem nicht als Schüler, sondern als Figur des Antisthenes und die historisch verschollene, literarisch aber noch lebende Person kann er nach Belieben als Maske verwenden. Auch der Bruder Dionysodor verstärkt ja den unhistorischen Charakter des platonischen Euthydem. Und wenn Teichmüller in jenem Bruder den Redner Lysias erkennen will, so ist das eine künstliche Deutung, die durch keine innerlichen Momente unterstützt wird. Auch äusserlich ist es schon unwahrscheinlich, dass Plato hier drei Kampfweisen entfaltet, die offene gegen Euthydem, die pseudonyme gegen Lysias und die anonyme gegen Isokrates. Die letztere ist natürlich, weil von Isokrates nur gesprochen wird und seine offene Nennung hier ein Anachronismus wäre. Der dramatisch verspottete Antisthenes aber braucht natürlich einen Namen resp., wie gewöhnlich bei Plato, eine Maske. Dagegen wäre es höchst sonderbar, wenn Plato einen Bruder offen und den anderen mit ihm zusammen unter dem Namen eines alten Fechtmeisters früherer Zeit bekämpft.

Mit dem Sophisten Euthydem verschwindet auch die sophistische oder vorsokratische Eristik. So sehr die Sophistik einerseits durch erkenntnisstheoretisch und moralisch negative oder radicale Tendenzen, andererseits durch die gorgianische Rhetorik, die das Für und Wider jeder Sache mit Argumenten belegte und desshalb auch als eine Streitkunst betrachtet werden kann [1], der eigentlichen d. i. dialogischen Eristik [2]) vorarbeitete, diese selbst ist erst auf attischem Boden urwüchsig erstanden.

[1] Gorg. 456.

[2] Denn die nichtdialogische Eristik ist allerdings schon vorsokratisch, wie des Protagoras τέχνη ἐριστικῶν beweist, vorausgesetzt, dass sie echt war.

Wenn so die Begründung der elenktisch-eristischen Meisterschaft direct auf den Namen des Sokrates hinführt, so wird er damit unserem populären Begriff des Sophisten in mancher Hinsicht näher gerückt als die echten „Sophisten" und so begreift sich auch das gerade gegen ihn gerichtete Verdict des Aristophanes. Nur in einer gewissen Paradoxie der Resultate schienen Sokrates und die Sophisten im Urtheil der Menge gleichzustehen. Während dagegen die Rhetorik des stets Neues bietenden[1]), vom hohen Kothurn herab sprechenden Sophisten sich bequem wie ein Schauspiel geniessen liess, war die fragende Methode des Sokrates, weil sie sehr energisch die Person angriff, sie in ironischer Selbsterniedrigung erst hochstellte und dann immer mehr herabzog bis zum völligen Ohnmachtsbekenntniss, entschieden ärgerlicher. Es war immer noch angenehmer, mit den Sophisten die Weisheit der Sophisten zu bewundern als mit Sokrates die eigene Weisheit klein zu finden. Dem praktischen Staatsmann, dem Sophistenschüler Kallikles[2]) erscheint die sokratische Art als jugendlich unreife Sophistik, und jugendlich unreife Sophistik nennt der vorurtheilsfreie, philosophisch angeregte Perikles die Gesprächsmethode, die Alkibiades treu nach dem Beispiel des Lehrers ihm gegenüber anwendet[3]). Danach kann man den Eindruck der Sokratik auf gebildete Nichtsokratiker bemessen und zugleich die bedenkliche Wirkung jener Methode auf jugendlich leidenschaftliche aber unphilosophische Schülernaturen wie Alkibiades aus dem Wunsch am Schluss des Gesprächs: O wäre ich doch damals mit Dir, Perikles, zusammengekommen, als Du in der Dialektik am stärksten warst!

Xenophon führt die Anekdote mit einem *λέγεται* ein und sie dürfte auch nicht von ihm erfunden sein. Sie schlägt ähnlich wie die Kritiasanekdoten mit ihrem episodisch-humoristischen Interesse aus dem apologetischen Tenor des Capitels I, 2 heraus, ja sie liefert geradezu dem Ankläger Material, da das *σοφίζεσθαι* des Sokratikers Alkibiades eine Erschütterung der gesetzgebenden Autorität des Volkes als Resultat ergibt. Dann aber zeigt die Anekdote ganz den Charakter echter sokratischer Dialektik. Sie beginnt mit der Frage nach dem *τί ἐστι* und geht im Sinne der sokratischen Tugendwissenslehre von der Voraussetzung aus, dass, wer nicht wisse *τί ἐστι νόμος*, auch nicht *νόμιμος* sei. Die

[1]) Mem. IV, 4, 6. Rep. 437 D etc.

[2]) Gorg. 484 f.

[3]) Mem. I, 2, 46.

Methode ist fragend und in glücklicher elenktischer Entwicklung zeigt sie die genannte Definition erst als zu eng, indem sie zu dem von Perikles bloss genannten Volksgesetz auch das oligarchische und schliesslich das tyrannische Gesetz hinzunimmt. Bei dem letzteren schlägt die Argumentation um, die Gegensätze Gewalt und ratio, intellectuelle Anerkennung treten auseinander und, indem natürlich nur die letztere das Gesetzliche bestimmen darf, erweist sich in umgekehrter Stufenfolge, vom tyrannischen durch das oligarchische zum demokratischen Gesetz die gegebene Definition auch als zu weit. Endlich illustrirt die Alkibiadesanekdote in trefflicher Weise die Stelle 23 B der platonischen Apologie: „Ueberdies aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Musse haben, die reichsten Bürgersöhne also, freiwillig und freuen sich zu hören, wie die Menschen (sc. besonders die berühmtesten Staatsmänner) von mir überwiesen werden; oft auch, mich nachahmend, versuchen sie selbst Andere zu überführen und finden hierbei, glaube ich, sehr viele Menschen, die etwas zu wissen glauben, wirklich aber wenig wissen oder gar nichts." Jener hier von Perikles und auch sonst sehr oft[1]) hervorgehobenen Tendenz der attischen Jugend zur Eristik und Elenktik gab die Sokratik wenn nicht den Ursprung, so doch die reichlichste Nahrung. Krohn's Einwände gegen die Echtheit der Gespräche in I, 2 und IV, 2 sind subjectiv ästhetischer Art, Appellationen an das Geschmacksurtheil, welche die meisten platonischen Dialoge, namentlich die kleineren, mindestens ebenso schwer treffen. Das Gespräch mit Charikles und Kritias aber vereinigt gerade in glücklichster Weise wie ein Paradigma fast alle typischen Züge der echten Sokratik. Anlass ist das erste Beispiel der sokratischen Analogistik, die von den fest geprägten niederen Berufen auf die vagirende Politik schliesst. Dann die Betonung der Berufstüchtigkeit, die Vorstellung, als ob die Tyrannen gewissermaassen nur aus Unwissenheit tyrannisch auftreten, die Verwunderung darüber, dass sie, weil sie dem objectiven Begriff des Herrschers nicht entsprechen, sich nicht schämen und zugestehen, dass sie schlechte Herrscher seien — als ob sie mit der Erkenntniss ihrer Fehler ihr Amt niederlegen würden! Kurz, Sokrates begreift das Ver-

---

[1]) Plato Soph. 251 B. Phileb. 14 C. 15 D f. Rep. 499 E. 537 D ff. 539 B. Vgl. auch den Anfang der platonischen Anterasten und die Klage des Isokrates (c. Sophist. 265), dass die Jüngeren an den eristischen Dialogen eine übermässige Freude hätten und die Aelteren sie unerträglich fänden.

halten der Dreissig nicht aus der Psychologie der egoistischen Leidenschaft, nicht aus dem Walten des Parteiprincips, er verurtheilt ihre Tyrannei auch nicht vom gegnerischen Parteistandpunkt aus oder vom Standpunkt der Humanität, sondern vom Begriff der Herrscherkunst aus, den er durch Analogistik gewonnen. Dass die Machthaber in ihrem Sinne die doctrinäre Kritik des Ideologen Sokrates unbequem finden, ist ganz begreiflich. Da sie nun in ihrem Zorne Jenen auf das Verbot der Redekunst hinweisen, weiss echt sokratische Ironie mit einem Schlage ihre Tyrannei lächerlich zu machen durch die scheinbar demüthig naive Frage, ob unter der verpönten Redekunst das Richtigreden oder das Falschreden verstanden sei. Echt sokratisch ist nicht nur die scharfe Ironie, der kritische Freimuth, der keine Menschenfurcht kennt, die Widerlegung durch Fragen, sondern auch die Form der Fragestellung selbst, die nicht auf das Ob, Wie oder Warum, sondern eben auf das begriffliche Was ausgeht; ferner die antithetisch-analytische Methode mit ihrer energischen Ausmalung der entgegengesetzten Möglichkeiten und endlich der Inhalt dieser Antithese, die scharfe rationale Tendenz, die nur die *ὀρθότης* und ihr Gegentheil pointirt und dazwischen den realen Act des Redens bedeutungslos verschwinden lässt. Sokrates lässt die Kunst seiner Ironie und seiner analytisch fragenden Methode auch im weiteren Verlauf des Gesprächs spielen. Er setzt die Tyrannen in Verlegenheit, indem er genaue Bestimmungen verlangt, wer Jüngling zu nennen und was zu fragen erlaubt sei, wobei sich natürlich das Zweifelhafte, Incommensurable des Verbots herausstellt. Charikles wirft dem Sokrates vor, dass er gewöhnlich nach den meisten Dingen frage, obwohl er wisse, wie es sich damit verhält, dass er stets bis zum Ueberdruss die Schuster, Schmiede und Zimmerleute im Munde führe, denen er dann stets Betrachtungen über das Gerechte, Fromme etc. folgen lasse — eine treffende Charakteristik des echten Sokrates, wie er vor den Augen der Athener stand. — Es ist eine feine Beobachtung Dümmler's[1]), dass in den Worten des Tyrannen ein theilweise gutmüthiger, von Xenophon unverstandener Humor liegt. Doch wenn Jene wirklich in Rücksicht auf Sokrates die *λόγων τέχνη* gesetzlich verpönten, dürften sie ebenso wenig die überaus scharfe Kritik des Sokrates humoristisch genommen haben wie die kritisirten Staatsmänner in der platonischen Apologie.

---

[1]) Akad. S. 70 Anm.

Das deutet darauf hin, dass das Gespräch in dem Verbot der Dreissig einen Anhalt hatte, aber in seinem Verlauf wohl erfunden ist, wie auch die anderen ähnlich humoristischen Kritias- und Alkibiades-Anekdoten. Die letztere müsste, da Alkibiades noch nicht 20 Jahre ist[1], vor 430 spielen, was schon die Zeugenschaft der uns bekannten Sokratiker zweifelhaft macht. Aber man weiss ja, wie leicht die anekdotenlüsterne Mit- und Nachwelt Aperçus und Wechselreden berühmter Männer (Alkibiades und Perikles, Kritias und Sokrates) erfindet, wenn sie nur charakteristisch sind. Und charakteristisch sind sie allerdings. Daher stammen sie wohl von guten Sokratikern her. Hier erinnert nun die Darstellung des Alkibiades als Skeptiker in Bezug auf den *νόμος* daran, dass Antisthenes, dieser älteste Sokratiker, den Alkibiades in seiner Jugend gekannt[2] und ihn in einer seiner Schriften als *παράνομος* vorgeführt hatte[3]. Ebenso weist die geringe Achtung vor Perikles (Winckelm. S. 19) und die Plato widersprechende unfreundliche Behandlung des Kritias, der derbe Humor, der Name Euthydemos und das *ὑικόν*[4], endlich der Vergleich der Staatskunst mit der Hirtenkunst[5], der ja das Rencontre mit den Tyrannen herbeiführt, deutlich auf kynische Quellen. Um aber der Verbindung des Xenophon mit dem Kynismus eine bestimmte Fassung zu geben: der einzige Name, den Xenophon einmal als Quelle für seine sokratischen Mittheilungen citirt[6], Hermogenes, steht in Beziehung zu Antisthenes. Schon Winckelmann (Frg. Antisthenis) citirt im index Hermogenes als Freund des Antisthenes und glaubt, dass Xeno-

[1]) I. 2. 40.

[2]) Athen. XII, 534 C. Winckelmann Frg. S. 17.

[3]) Und zwar in einer Schrift über Kyros, die also Xenophon sicher interessirte. Winckelmann Frg. I S. 17.

[4]) Vgl. über die Beziehung der platonischen Kritik des „Schweinestaates" (Rep. 372 A ff.) auf Antisthenes Zeller 326 Anm.; ferner den Vergleich mit dem *θηρίον ὕειον* (ib. 535 E) in einer grösseren Stelle, die Dümmler, Antisth. 33 f., auch auf Antisthenes deutet; diese Deutung aber ist nothwendig, da in dem Bruchstück des Herakles bei Themist. *περὶ ἀρετῆς* Prometheus gegen den antisthenischen Helden Herakles auch den Vergleich mit dem im Koth sich behaglich fühlenden Thiere anwendet. Als Prometheusfreund zeigt sich Plato ausser den von Dümmler Philol. 50. 291, 1 angegebenen Stellen auch Prot. 361 D.

[5]) Vgl. Plato Polit. 267 ff. und die Deutung auf Antisthenes bei Zeller a. a. O. Der Hirt gehört ja gerade nach der Pointe von I, 2, 37 f. nicht unter die sonst von Sokrates gebrauchten Beispiele.

[6]) IV. 8. 4.

phon diesen Symp. IV, 35 für den armen Hermogenes eine Lanze brechen lasse und dass Plato im Crat. unter dem Namen des Letzteren Antisthenes bekämpfe[1]). Der Stelle Symp. IV, 35 geht parallel das Gespräch Mem. II, 5 mit Antisthenes über einen arm gewordenen Freund, und Xenophon stellt dem im Symp. sehr sympathisch citirten Hermogenes auch Mem. II, 10 das glänzendste Freundschaftszeugniss aus. So ist also die Brücke zwischen Antisthenes und Xenophon hergestellt[2]).

Die Elenktik oder, wie sie die Kyniker nennen, Protreptik, ist Xenophon offenbar nicht sympathisch und er polemisirt deutlich genug gegen die sokratischen Elenktiker oder Protreptiker (I, 4, 1). Aber es ist ein Beweis für den gut sokratischen Charakter der Elenktik, dass er sich trotzdem genöthigt fühlt, ihr eins der grössten Capitel zu widmen: IV, 2. Es ist zu erwarten, dass auch hier fremder Einfluss gewirkt hat und zwar derselbe wie in den kleinen elenktischen Gesprächen von I, 2. Auf Antisthenes wies uns oben schon der Name Euthydemos und die Protreptik, die genau nach der Definition von I, 4, 1 — eine Züchtigung der Wissenseinbildung durch fragende Elenktik — den Charakter des Capitels ausmacht. Es handelt von der richtigen *παιδεία* (IV, 2, 1): Antisthenes aber schrieb *περὶ παιδείας* und, wie Dümmler[3]) sagt, in nullius philosophi disciplina *παιδεία* eum locum obtinet quam in illius doctrina. Dümmler selbst weist auf einige antisthenische Züge des Euthydem in IV, 2 hin, so schon auf das Sammelstudium der Dichter und Sophisten[4]). Thatsächlich erinnert das

---

[1]) Winckelmann S. 48, 1.

[2]) Es sei hier nachträglich die Möglichkeit aufgestellt, dass etwaige fremde Züge in den theologischen Capiteln I, 4 und IV, 3 vielleicht auch auf den Einfluss des Hermogenes zurückgehen, den Xenophon Symp. IV, 46 ff. als besonderen Götterfreund schildert und viele Momente seiner eigenen Anschauung aussprechen lässt (*φιλία* und *ἐπιμέλεια θεῶν*, Mantik, Cultus, consensus gentium, Allwissenheit, Allmacht der Götter etc.). Sein etymologisches Interesse, aus dem Crat. bekannt, ist vielleicht Symp. VI, 1 f. angedeutet. Mit der angegebenen Beziehung soll nicht entfernt die Theologie der beiden Capitel wieder mit Dümmler als kynisch bezeichnet werden. Im Gegentheil: Xenophon betont ja gerade vor diesen Capiteln seine Abweichung von anderen Sokratikern, namentlich von der kynischen Protreptik. An eine kynische Kosmologie als Vorlage ist noch weniger zu denken, da nach Dümmler selbst die Kyniker die Kosmologie zu den *περιττὰ καὶ ἀνωφελῆ* rechneten und gerade dem Anaxagoras desshalb den Namen des *φρόνιμος* nicht zuerkennen wollten, auch der antisthenische Herakles seine Feinde als Meteorosophisten bekämpfte (Dümmler Ak. 192. 247. Philol. 50, 290).

[3]) Antisth. 27. [4]) a. a. O. S. 35.

einigermaassen an den Dichterinterpreten und — die Sophisten selbst in unserem Sinne genommen — an den früheren Gorgiasschuler und „Lockpfeifer" des Hippias und Prodikos[1]). Um vom Thema nicht zu weit abzuschweifen, wollen wir nur hie und da Seitenblicke auf andere Sokratiker werfen und uns möglichst an den xenophontischen Text halten.

IV, 2 zeigt in scharfer Ausprägung die Eigenschaften der sokratischen Dialogik. Allerdings viel attisches Salz hat Xenophon nicht zu verstreuen und die Darstellung verfällt bald in jenen langweiligen Ernst, der dem schulmeisternden Vorgesetzten und väterlichen Mahnredner natürlicher ist. Immerhin aber hat sich Xenophon hier bemüht, den dialogischen Sokrates bis zuletzt festzuhalten, was um so anerkennenswerther ist bei der sonstigen Art des xenophontischen Sokrates, der in längeren Gesprächen wie II, 1. II, 6 etc. des Fragens überdrüssig und seinem unbezwinglichen paränetischen Triebe folgend schliesslich zum monologischen Prediger wird. Sehr geschickt ist die Steigerung in dem Verhältniss zwischen Sokrates und Euthydem dargestellt. Euthydem, der Autodidakt sein will, von Sokrates aufgesucht; Euthydem, bereits im sokratischen Kreise anwesend, vermeidet den Anschein des Zuhörens; Euthydem zuhörend, aber schweigend; endlich das eristische Gespräch zwischen Sokrates und Euthydem, das der „wirklichen Belehrung" voraufgehen soll. Den Uebergang, das treibende Element zwischen den verschiedenen Stationen, machen drei sokratische Reden, die e i n e n Gedanken entfalten. Man könnte diese merkwürdige Eintönigkeit dem Xenophon zur Last legen, wenn nur nicht jener Gedanke grundlegend sokratisch wäre und nicht nur der Gedanke, sondern auch die Wiederholung. Es ist der bekannte, bedeutsame Vergleich der Tugend und Staatskunst mit den *τέχναι*, durch welchen Sokrates jene auch als *τέχνη* begründen will. In den Memorabilien ist uns die Polemik des Gegners lehrreicher als die Apologetik des Xenophon. Was dort Gegner wie Charikles (I, 2) und Hippias (IV, 4) in der Sokratik „abgedroschen" finden, das hat Xenophon sicher nicht erst hineingesät, sondern das gehört eben zum festen Boden der Sokratik.

In der ersten Wendung (§ 2) gibt sich das sokratische Vergleichsprincip noch kurz und allgemein als Antwort auf die Frage, ob Lehre oder Naturbegabung die Grösse der politischen

[1]) Symp. IV, 62.

Heroen z. B. des Themistokles begründet. Die Frage nach der Lehrbarkeit der ἀρετή scheint nach der entschiedenen Erklärung Aristot. Eth. Eud. 1216 b[1]) kaum von Sokrates behandelt worden zu sein, von dem ja auch keine entschiedene Stellungnahme berichtet wird, wohl aber sehr eifrig von den Sokratikern. Gerade des Antisthenes energisch ausgesprochenes Princip der παιδεία, in dem er sich, wie in so manchen Dingen, mit den „sophistischen" Lehrmeistern berührt, muss grosse Debatten hierüber geweckt haben, von denen die einschlagenden platonischen Dialoge Protagoras, Menon, auch Euthydemus Zeugniss geben und von denen auch Xenophon nicht unberührt ist[2]). Natürlich fällt hier die Entscheidung zu Gunsten der παιδεία, während Plato in den genannten Dialogen sich etwas skeptischer äussert. In der zweiten Rede (§ 3—5) bringt sokratische Ironie den Gedanken zu einer überaus effectvollen, dramatisch-plastischen Ausführung. Bemerkenswerth ist hier die gänzliche Missachtung auch der genialen Intuition, des ὅτι ἂν ἀπὸ ταὐτομάτου ἐπίῃ μοι. Es kehrt hier eben der rationalistische Grundgedanke wieder, an dem sokratischen Beispiel der ärztlichen τέχνη bewiesen, dass nur die εἰδότες das Rechte thun und die μὴ ἐπιστάμενοι, selbst wenn sie das Rechte versuchen, doch fehlgehen (III, 9, 5). Die dritte Rede fällt gegenüber der zweiten auffallend ab. Ist diese überzeugend, schlagend, witzig, drastisch, klar und scharf, d. h. echt sokratisch, so ist jene weitschweifig wiederholend, breit mahnend, inhaltlich locker, d. h. wohl xenophontisch. Der Gedanke ist natürlich der sokratische; aber mehr noch als die Breite der Ausführung und das xenophontische Beispiel des Reiters[3]), das sich neben den echt sokratischen des Zitherspielers und Flötenspielers merkwürdig ausnimmt, verräth den Bearbeiter die Betonung von Fleiss und Eifer, die starke Mischung der μάθησις mit der ἐπιμέλεια und παρασκευή. Dadurch wird das Ganze mehr eine Sache der Mahnung als der Ueberzeugung und aus der Intellectsphäre mehr

[1]) S. oben S. 244.

[2]) Mem. I, 2, 19 ff. III, 9, 1 ff. Symp. II, 4 ff. 12 f. VIII, 39. Cyr. III, 1, 17. Zum Beispiel des Themistokles vgl. Mem. II, 6, 13. III, 6, 2. Antisthenes schrieb ja auch περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα und behauptete entschieden die Lehrbarkeit der Tugend (Diog. VI, 10). Auch der Simonische Dialog über die Lehrbarkeit der Tugend, und der unter Plato's Namen erhaltene über dasselbe Thema zeigen jedenfalls, dass die Frage bei den Sokratikern viel ventilirt wurde.

[3]) Der Verfasser der „Reitkunst" verräth sich noch öfter in diesem Beispiel.

in die Willensphäre gerückt. Aber an Eifer fehlt es dem Euthydem gar nicht, der sich viel mit belehrender Lectüre und auch nach Möglichkeit schon activ mit den Staatsgeschäften befasst (§ 1). Wohl aber fehlt es seiner Vorbereitung, seinem Eifer an der richtigen persönlichen Lenkung, an Unterricht. Die captatio benevolentiae im Anfang des nun folgenden Gesprächs, das halb ernsthafte, halb ironische Lob des „Weisheit Sammelnden" ist sicher der echten sokratischen Gesprächsführung abgelauscht. Dann beginnt gleich die Forschung nach einem τί, nach dem τί der Tüchtigkeit, die sich Euthydem durch seinen literarischen Eifer zu erwerben gedenkt. Inneres Motiv der Untersuchung ist wieder das sokratische Streben, die ehrgeizigen Wünsche, das vage politische Thun des Euthydem in einem begrifflichen Princip, als Beruf zu fixiren. Durch diese Frage wird das Thun des Euthydem nicht nur zum begrifflichen Bewusstsein gedrängt, sondern auch sofort in Parallele gerückt zu den τέχναι. Die Frage nach der ὀρθότης seines Thuns, die Euthydem aus Eitelkeit und aus vagen Gesichtspunkten bejaht, wird von Sokrates abhängig gemacht von dem Begriff des Berufes, auf welchen jedes Thun hinzielt. Sokrates gewinnt also einen allgemeineren Maassstab, indem er den Blickpunkt des Interesses von den persönlichen Motiven hinführt zum Zielbegriff, der Euthydem noch gänzlich unklar ist; denn er schweigt nachdenklich auf die Frage nach dem τί. Sokrates kommt ihm zu Hilfe, indem er den Begriff durch negative Instanzen hindurchführt. Diese epagogische Methode findet sich in allen kritischen Dialogen Plato's; am ähnlichsten ist die Berufsfeststellung im Anfang des Protagoras und Euthyd. 289 ff. Die verächtliche Aeusserung des Euthydem über die Rhapsoden passt wieder sehr gut zu Antisthenes[1]), den Xenophon dieselbe Verachtung Symp. III, 5 f. aussprechen lässt und der allerdings beflissen sein musste, seine inhaltliche Erfassung des Homer von der Aeusserlichkeit der Rhapsoden zu scheiden. Die in vielen Schriften niedergelegten Homerstudien des Antisthenes riefen natürlich Debatten hervor, von denen z. B. der Ion und Rep. X[2]) grössere literarische Niederschläge und die xenophontischen Aeusserungen hier und Symp. III, 5 f. IV, 6 f. wenigstens Spuren zeigen.

---

[1]) Wie schon Dümmler Antisth. 31, 1. 35 gesehen.

[2]) Vgl. Dümmler a. a. O. 24—31, der 26, 2 auch Usener's mündliche Aeusserungen citirt.

Wenn Sokrates schliesslich dem Euthydem seinen gewollten Beruf nennt, so ist damit — durch Xenophon's Ungeschick — der epagogischen Kunst des Sokrates die Pointe genommen. Und welches ist nun dieser Beruf? Nach allem Früheren, z. B. § 2, würden wir antworten: der politische. Aber der Text spricht von der *ἀρετὴ δι' ἣν ἄνθρωποι πολιτικοὶ γίγνονται καὶ οἰκονομικοὶ καὶ ἄρχειν ἱκανοὶ καὶ ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς*. Dass doch so viele Worte nöthig sind, einen einzigen Beruf auszudrücken! Also die oben genannten Aerzte z. B. sind nicht *ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς*? Und gehört der Oekonom und der Commandeur wirklich so nothwendig zum Beruf des Staatsmanns oder nur zu den Berufen des — Xenophon? Der xenophontische Sokrates will den Lehrer in diesen Berufen spielen, er, der die Feldherrncandidaten zu Dionysodor schickt (III, 1) und sich erst von Ischomachos in die Geheimnisse der Oekonomie und die Lebensweise eines *καλοκἀγαθός*, d. h. eines *ὠφέλιμος τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτῷ* einweihen lässt? So wenig man im Oec. dem für das Landleben schwärmenden Sokrates glaubt, so wenig wird man es wahrscheinlich finden, dass Sokrates jene xenophontischen Idealberufe *καλλίστη ἀρετή* und *μεγίστη τέχνη* genannt. Diesem Sokrates hätte der Kallikles des Gorgias durchaus nicht nöthig, eine Strafrede wegen seiner unpraktischen Gesinnung zu halten. Auch die Bezeichnung *βασιλέων* oder *βασιλικὴ τέχνη*, mit der dieser weitschweifig unklare Idealberuf noch belegt wird, deutet an, dass zu einem solchen eher Xenophon einen jungen Cyrus vorbereiten lässt als Sokrates einen jungen Bürger der attischen Republik. Die *βασιλικὴ τέχνη* tritt hier in einer so pointirten, fest geprägten Weise auf, die wieder auf einen tieferen literarischen Hintergrund weist. Es ist nun bemerkenswerth, dass die *βασιλικὴ τέχνη* bei Plato gerade im Euthydemus (291) ähnlich terminologisch fest und auch als letzter der vorgeschlagenen Idealberufe erscheint. Diese Parallele mit dem xenophontischen Euthydemcapitel weist wieder auf Antisthenes als gemeinsamen literarischen Untergrund. Zudem lässt Xenophon Symp. IV, 6, nachdem Nikeratos ganz wie hier die Kunst des Oekonomen, Politikers und Befehlshabers citirt, den Antisthenes das Lernen der „Königskunst“ zur Ergänzung anführen. Uebrigens sehen wir aus dieser Stelle, wie der kynische Plebejer zum Ideal der *βασιλικὴ τέχνη* kommt: durch seine Homerstudien. Vielleicht citirt dort der Homerschwärmer Nikeratos absichtlich vier homerische Namen, die ge-

rade für Antisthenes literarisch wichtig sind [1]). Es hat nun auch seine Bedeutung, dass Antisthenes hier die Königskunst als homerischen Lehrstoff hinzufügt. Was hat denn der Kyniker über die Königskunst von Homer gelernt? Nun, die ihm so fruchtbare Auffassung der Politik als Hirtenkunst, denn der gerade von ihm citirte *βασιλεύς τ' ἀγαθός* Agamemnon heisst ja *ποιμὴν λαῶν* (vgl. Mem. III, 2). Sein Interesse an der Königskunst hat dann Antisthenes offenbar in seinen zwei Schriften *περὶ βασιλείας*, namentlich in seinem „Kyros" niedergelegt. Vgl. z. B. das Fragment 3 bei Winckelmann S. 18: *βασιλικὸν, ὦ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ' ἀκούειν* [2]). Schon der Titel der Schrift macht hier eine Berührung des Xenophon mit Antisthenes wahrscheinlich. Der xenophontische und der platonische Sokrates widersprechen sich hier wieder einmal direct; jener erkennt im Euthydemuscapitel die *βασιλικὴ τέχνη* als höchste Lebenskunst an, dieser stellt sie als solche im Euthydemus in Frage. Factisch heisst das: Xenophon stimmt mit Antisthenes überein, Plato nicht. Phaedr. 248 D setzt Plato den Philosophen an die erste, den *βασιλεύς* an die zweite Stelle und Polit. 257 trennt er den mit dem König gleichgesetzten (259) Staatsmann und den Philosophen als auch dem Werthe nach verschiedene Berufe. Der *βασιλεύς* bedarf der Philosophie, das wahre Königthum muss philosophisch sein — diese Theorie der Republik ist schon im Euthydemus angedeutet (292), darum aber ist die Königskunst und die Philosophie nicht einfach identisch [3]). Vielmehr werden die Philosophen in der Republik gezwungen, auch Herrscher zu sein. Es bleibt hier eine Differenz zwischen dem platonischen Ideal und dem xenophontischen, das wohl hier wieder der antisthenischen Romantik folgt. In anderer Hinsicht besteht mehr Uebereinstimmung. Plato identificirt Euthyd. 291 C die Königskunst mit der Staatsmannskunst und Polit. 259 vereinigt er mit

[1]) Aias und Odysseus lässt er ja in den überlieferten Declamationen um die Waffen des Achill streiten. Der Pelide beschäftigt ihn auch sonst nach Frg. S. 16, 4. 18, 6. 24, 1 und an der letzten Stelle stellt er gerade den Achill und Aias, ferner den Agamemnon, der ihn als *βασιλεύς*, und den hier auch genannten Nestor, der ihn als *σοφός* (vgl. noch Hipp. min. 364 *σοφώτατος*) interessirt, seinem literarischen Haupthelden Odysseus gegenüber. Wenn Dümmler (Antisth. 31 ff.) Recht hat mit seiner Beziehung des kleineren Hippias auf Antisthenes, dann repräsentiren ihm Achill, Nestor und Odysseus drei verschiedene Lebensideale.

[2]) Vgl. ferner über den *βασιλεύς* z. B. Frg. S. 39. 58, 10.

[3]) Wie dies bei Zeller 641 u. bei Dümmler, Chronol. Beitr. S. 44 erscheint.

beiden sogar — ganz wie Mem. IV, 2, 11 — die ökonomische und will nicht streiten, wenn Jemand diese Gesammtkunst königlich oder politisch oder ökonomisch nennt. Hier ist wohl die antisthenische Benennung *βασιλικὴ τέχνη* angedeutet, wie überhaupt Plato in diesem Dialog sich auffallend dem Kyniker annähert. Ob nun Aristoteles, wenn er in den ersten Capiteln der Politik die Theorie von der Einheit der politischen, königlichen, ökonomischen und herrschaftlichen Kunst bestimmt, Mem. IV, 2, 11 oder Plato Polit. 259 im Auge hat? Wahrscheinlich wohl keine von beiden Stellen. Denn Xenophon wie Plato (auch im Euthydemus) setzen die Einheitskunst, die *βασιλικὴ τέχνη* als bekannte Vorstellung voraus und behandeln sie kurz wie ein Citat. Zudem fehlt bei Plato der *ἀρχικός*, während Xenophon durch die Miterwähnung desselben und durch die Andeutung der in den ersten Capiteln der Politik zugleich behandelten Bereicherungskunst (*ὠφέλιμοι*) besser zu Aristoteles stimmt. Die von diesem Polit. I, 1 mitgetheilte, detaillirte Differenzirung mehr der Worte als der Begriffe passt vortrefflich auf Antisthenes, dem ja Plato in der Methode des Politicus (wie des Sophistes) folgt. Denn er gibt genau, was Xenophon ein *διαλέγειν κατὰ γένη* (IV, 5, 11 f.) nennt, gerichtet auf die I, 1, 16 erwähnte Frage *τί πολιτικός* (oder *τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων*) und, wie die Beispiele dort, meist in dichotomischer Gliederung[1]). Nur lässt Plato das bis zu scherzhafter Uebertreibung den „Fremden“ ausführen, was Xenophon ernsthaft dem Sokrates zuweist. Vor Allem aber liegt ja in der antisthenischen Auffassung der Staatskunst als Hirtenkunst, die ja auch Plato im Politicus kritisch behandelt, der Gedanke einer Einheit der politischen und ökonomischen Kunst schon eingeschlossen und dies dürfte wohl der Hauptgedanke des *οἰκονομικός* des Antisthenes gewesen sein. Xenophon aber deutet nicht nur durch die Scene Symp. IV, 6 an, dass er seine einheitliche Auffassung der königlichen, ökonomischen und politischen Kunst dem Antisthenes verdankt, sondern auch dadurch, dass er Mem. III, 4 den Namen Antisthenes zum Repräsentanten der Einheit der öffentlichen und ökonomischen *τέχναι* wählt gegenüber dem Specialisten Nikomachides. Den Strategen und Oekonomen Anti-

[1]) Ja, die begrifflichen Erklärungen im Polit. entsprechen genau dem im Theaetet abgewiesenen antisthenischen Typus des *λόγος*, wie auch die Definition des Wissens als richtige Meinung durch Gründe gestützt hier (309) mitten in der ebenfalls antisthenischen Differenzirung der Tapferkeits- und Besonnenheitstugend ausdrücklich auftritt.

sthenes wird man in den Quellen ebenso vergebens suchen wie den Oberst Nikomachides[1]). Dass Xenophon von der Zusammenfassung der königlichen und der ökonomischen Kunst begeistert ist und dazu namentlich noch die strategische betont, ist natürlich für den Oekonomen und Strategen, der sich für seine politische Resignation am Lobe der Könige Kyros und Agesilaos entschädigte. So weist er auch Oec. XXI seinem Ideal des politisch-ökonomisch-strategischen ἀρχικός (§ 2) das βασιλικὸν ἦθος zu (§ 10). Merkwürdig ist, dass Ischomachos hier und vorher (vgl. namentlich XIII, 4) über Wesen und παιδεία des ἀρχικός dem Sokrates Auskunft geben muss, der doch Mem. IV, 2, 11 darüber den Euthydem belehrt.

Die nächste Frage nach der Gerechtigkeit tritt etwas sprunghaft auf; man könnte vermuthen, dass hier ein Mittelbegriff, das einerseits zum πολιτικός (I, 2, 41 ff.), andererseits zum δίκαιον (IV, 4. IV, 6) in engste Beziehung gebrachte νόμιμον fehlt. Die Form selbst, in der zu weiterer Folgerung nach einem nothwendigen Kennzeichen eines Begriffs gefragt wird, ist gut sokratisch und noch mehr ist es die nun folgende Analogistik, in der die Tugend eben als Wissen aufgefasst wird: die Gerechten müssen wie die Zimmerleute ihre Verrichtungen aufzeigen können. Die nächste Begriffsuntersuchung aber unterscheidet sich sehr wesentlich von den bei Plato und zum Theil auch Mem. IV, 6 gegebenen. Es handelt sich in der Frage und Forschung hier nicht um allgemeine Kennzeichnung des Begriffs, sondern um Einordnung einzelner Fälle in den richtigen Begriffskreis, es handelt sich, so zu sagen, nicht um Definition, sondern um Systematik, nicht um Momente des begrifflichen Inhalts, sondern des Umfangs. Wir sehen, dass Xenophon auch in IV, 6, wo er ein Beispiel sokratischer Streitführung (§ 13) gibt, der letzteren Methode folgt. Auch dort zerfällt der Begriff in einzelne Stücke, die unter ihn subsumirt, resp. auf ihre Zugehörigkeit hin geprüft, aber nicht zur allgemeinen Definition zusammengefasst werden[2]). Die Vorliebe des Xenophon für diese, des Plato für

[1]) Der Name Nikomachides ist vermuthlich construirt aus den beiden hier (III, 4, 11) entscheidenden Begriffen μάχεσθαι und νικᾶν. Uebrigens steht am Schluss des III. Bandes antisthenischer Schriften περὶ νίκης οἰκονομικός und nach Diog. VI, 8 polemisirte Antisth. gegen die athenische Feldherrnwahl in einer Weise, auf die Plato Phaedr. 260 B (s. hier οἴκοι τε καὶ ἐπὶ στρατείας) anspielt (vgl. Winckelmann S. 51 Anm.).

[2]) Wie ich jetzt sehe, hat auch Döring (Archiv V, 186 ff.) eine Differenz der dialektischen Methoden in den Mem. erkannt. Die oben Differenzirung genannte, durch διαλέγειν, διορίζεσθαι u. dgl. bezeichnete Methode

jene Art ist ganz begreiflich. Den Laien, den Praktiker interessirt die Frage: ist dies gerecht oder ungerecht? weit mehr als die Frage: was ist gerecht? Für Jenen ist der Begriff und die Begriffsfrage nur um der einzelnen realen Fälle willen da, für den Theoretiker sind die Fälle nur Instanzen für den abstracten Begriff. Gerade die dialektisch ungeübten Gesprächspartner des Sokrates denken bei Plato immer nur an die einzelnen Fälle. Was ist das Schöne? Z. B. ein schönes Weib (Hipp. mai.). Was ist fromm? Was ich jetzt thue, einen Mörder verklagen (Euthyphron). Was ist die Tugend? O, es gibt eine Tugend des Mannes, des Weibes, des Sclaven etc. (Menon). Was ist Kenntniss? Mess-

---

hat er richtig in I, 1, 16. IV, 2. IV, 5, 11 ff. und IV, 8 hervorgehoben. Doch die Abscheidung gerade von Capitel IV, 6 als der Darstellung eines anderen, weiter gefassten dialektischen Typus ist unberechtigt. Ein Specificum der ersteren Methode soll die Richtung auf ethische Begriffe sein. Aber IV, 6 behandelt ja auch nur ethische Begriffe und zwar gerade solche, die im Programm I, 1, 16 aufgezählt sind. Nur das *τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων* IV, 6, 1 deutet, wie richtig bemerkt ist, auf einen weiteren Kreis. Aber auch der speciellen Definition der Dialektik IV, 5, 12 fehlt die ethische Beschränkung und desshalb weisen uns eben beide Bestimmungen ebenso wie die Rhetorik IV, 6, 15 auf eine fremde (antisthenische) Quelle. Gerade das *ἕκαστον* IV, 6, 1 entspricht ja der Differenzirung, die an dieser Stelle noch ausdrücklich durch das *ᾗ διωρίζετο* markirt wird. Ausserdem geben ja §§ 13 ff. vortreffliche Differenzirungsbeispiele. Höchstens könnte man hier zwischen der antithetischen und individualistischen Differenzirung scheiden (vgl. die Beispiele I, 1, 16). Dagegen repräsentiren allerdings, wie oben hervorgehoben, namentlich die Tugenddefinitionen in IV, 6 einen anderen dialektischen Typus. Aber woher will D. wissen, dass es keine wirklichen Definitionen sein sollen, sondern dass Sokrates mit dem Wissen nur ein einzelnes Moment der Tugend hervorheben wollte? Wer gibt ihm das Recht, in die rein intellectualistischen Tugendentwicklungen, in denen Xenophon gerade am besten mit Plato und Aristoteles zusammenstimmt, überall einzuschalten: die Grundtendenz des guten Willens vorausgesetzt? Kennt denn Döring überhaupt nicht die Angaben in den aristotelischen Ethiken, namentlich auch in der nikomachischen: dass für Sokrates alles Unrechtthun unfreiwillig sei und aus Unwissenheit hervorgehe, dass es für ihn kein Handeln wider besseres Wissen gebe, dass er eben irrig die Tugenden als Wissen, statt mit dem Wissen bestehen lasse etc.? Kennt D. auch nicht einmal Mem. III, 9, 5 mit dem Inhalt: die Wissenden wählen stets das Gute, die Unwissenden niemals? Der „alte Irrthum" ist vielmehr auf Seiten Döring's, der sich nicht auf den Standpunkt der primitivsten Psychologie versetzen kann. Utilitarische Aeusserungen in den Mem. sind weder ohne Weiteres Zeugnisse für Sokrates, noch gegen den absoluten Intellectualismus. Natürlich ist Döring von den Discrepanzen in der Dialektik der Mem. sehr unbefriedigt. Hier kann keine rein systematische, sondern nur eine historisch-kritische Auffassung dieser Schrift Licht bringen.

kunde, Schusterei etc. Was ist Thon? Der Thon der Töpfer, der Thon der Ziegelbrenner etc. (Theaet. 146 D E. 147 A). Man sieht, es ist System in dieser Polemik gegen die nicht abstrahirende, sondern bloss individualisirende, aufzählende Methode. Aber Xenophon verfällt gerade hier in diesen Fehler und geräth von der Frage: was ist Gerechtigkeit? ohne allgemeine Definition gleich auf die Einzelfälle Lüge, Raub etc. Und Sokrates? Der praktische Realist Xenophon zieht ihn nach der individualisirenden, relativistischen Seite herüber: Gerechtigkeit ist z. B. dies, ein guter Bürger ist in diesem Falle ein solcher, in jenem Falle aber ein solcher (IV, 6, 14). Andererseits aber hatte auch Plato ein Interesse, den Blick wesentlich auf die abstracte Definition zu richten und den Begriff nicht zersplittern zu lassen. Die Frage: was ist gerecht? ward ihm der Uebergang zu der anderen: was ist Gerechtigkeit oder das Gerechte? und der Begriff verdichtete sich ihm zur selbständigen Existenz. Die hier von Xenophon gegebene Untersuchung hat nun zumal in der antithetischen Gliederung etwas Geistreiches, Plastisches, Schlagendes, das nicht original xenophontisch anmuthet, sondern eher an den eifrigen und drastischen Antithetiker Antisthenes gemahnt, der die sokratische Dialektik wieder mehr im Sinne des Prodikos philologisch veräusserlichte und dem die Freude am Buchstaben, das *γράφειν* der Initialen der beiden Gegensätze § 13 wohl zuzutrauen ist[1]), während Sokrates *γράφων* allerdings eine neue Erscheinung wäre. Antisthenes zeigt ja auch eine entschiedene Tendenz für die Individualisation der Begriffe und gegen wirklich synthetische Definitionen. Thatsächlich ist auch die hier § 12 ff. zur Anwendung kommende Methode gerade jene Differenzirungsmethode (vgl. § 16 *δι ορισώμεθα πάλιν*), die wir oben auch nach anderen Kennzeichen Antisthenes zuweisen mussten. Wenn nun auch ein so guter Sokratiker wie Antisthenes nicht ganz vom Meister abgewichen sein kann, so geht doch die Grundrichtung der sokratischen Untersuchungen nach aristotelischen, platonischen und auch xenophontischen Zeugnissen (s. oben) sicher nach der allgemein definitorischen Seite. Ob nun selbständig oder nach dem Vorbild des Antisthenes, Xenophon hat entschieden den Charakter der

---

[1]) Vgl. auch das Sophisma des Euthydem Arist. Rhet. II, 24, es müsse Einer ein Gedicht kennen, denn er kenne ja die Buchstaben, Worte, aus denen es bestehe, und vor Allem Theaet. 202 E f. die Angabe, dass Antisthenes seine Wissensbestimmung an der Schrift erläuterte und hierbei die Buchstaben als die unbegründeten Urbestandtheile aufstellte.

Sokratik oft nach der individualisirenden, relativistischen Seite hin verschärft und die sokratischen Begriffszerlegungen und Aufzählungen einzelner Stücke missverstanden. Während dieselben nämlich auf einen einheitlichen Gesichtspunkt positiver oder negativ kritischer Art, namentlich auf eine vorgeschlagene Definition hinzielen, sind bei Xenophon die Glieder völlig gelöst, wie IV, 6, 13 f., so dass sich der Sinn ergibt: in diesem Punkte ist jener gut, in jenem dieser. Das aber würde zu einer Individualisation der Tugend führen, wie sie zwar Xenophon annimmt, der z. B. im Oec. VII, 22 ff. die Tugenden des Mannes und des Weibes unterscheidet, wie sie aber der Tendenz des Sokrates sicher zuwiderläuft, selbst wenn er die Einheit der Tugend nicht ausdrücklich behauptet hat. Die Untersuchung über das Gerechte in IV, 2 ist entschieden systematischer und desshalb wohl abhängiger; sie erinnert auch in der antithetischen Gliederung nach Freunden und Feinden deutlich an die wahrscheinlich kynische Erörterung über den Neid III, 9, 8. Nicht gleichgiltig ist es auch, dass erst Euthydem, diese antisthenische Figur, die Hinzunahme der Ungerechtigkeit mit einer kynisch bitteren Bemerkung vorschlägt, also die antithetische Gliederung, die differenzirende Behandlung veranlasst, während Sokrates nur nach der *δικαιοσύνη* gefragt hatte (§ 12). Auffallend ist ferner die Aehnlichkeit der Untersuchung IV, 2 mit der Erörterung bei Plato Rep. I, 331 ff.: Thema: was ist gerecht (resp. ungerecht)? 1. Antwort: Wahrheit und Wiedergeben (resp. Lüge und Raub); 2. Antwort: den Freunden Gutes, Schuldiges erweisen, den Feinden Böses thun. Ausserdem das gemeinsame Beispiel IV, 2, 17. Rep. 331 von dem trübsinnigen Freunde, dem das Schwert gewaltsam entzogen wird. Mit diesem Beispiel, das gerade in die Differenzirung der Gerechtigkeit hineinschlägt, sind aber die Grundzüge der Untersuchung mitgegeben. An einer gemeinsamen Unterlage beider Erörterungen ist nach alledem gar nicht zu zweifeln. Das I. Buch der Rep. ist rein kritisch und auch hier weist gar Vieles auf Antisthenes. Man achte nur auf die äusseren Daten, die ja gar nicht absichtslos gegeben sein können. Sokrates geht nach dem Piräus zum thrakischen Bendideenfest, das in der Debatte noch später erwähnt wird (335). Der Halbthrakier Antisthenes wohnte im Piräus. Die Anwesenden sind lauter bei Plato sonst unbekannte oder wenig gekannte Leute. Seine sympathisch gezeichneten Verwandten Glaukon und Adeimantos sind die Gesprächspartner des Sokrates erst mit dem Beginn der eigentlichen,

platonisch constructiven Republik von Buch II an. Von diesen sticht der Kreis des Kephalos, in dem sich die Debatten des kritischen I. Buchs bewegen, bedeutend ab. Als stumme Zeugen sind anwesend die jüngeren Söhne des Kephalos, Lysias, der von Plato befehdete Schützling des Antisthenes, und Euthydemos, ein Name, dessen Beziehungen zu Antisthenes wir uns auch bei Mem. IV, 2 immer gegenwärtig halten müssen. Dann Nikeratos, den ja Xenophon in Verbindung mit Antisthenes als Homerschwärmer citirt [1]. Sokrates führt die Debatte wesentlich mit zwei „Kampfmännern", Polemarchos und Thrasymachos. Der Erstere, der ältere Bruder des Lysias, aber als Bindeglied zwischen dem platonischen und antisthenisch-lysianischen Kreise sympathisch gezeichnet, will im Anfang (327) das Recht des Stärkeren ausüben, greift dann mit einem von ihm lebhaft vertheidigten Dichtercitat in die Debatte ein und wird 334 A mit seiner homerischen Autorität verspottet. Thrasymachos zeigt sich ganz seinem Namen entsprechend als stürmisch wilder Kämpfer und erinnert hierdurch wie durch seine derbe Ausdrucksweise (vgl. nam. 343 A), durch den Vergleich des Politikers mit dem Hirten (343) und wohl auch durch kleinere Züge [2]) an den Kyniker. Endlich sind die Beziehungen des I. Buchs der Rep. zum Kleitophon längst erkannt. Kleitophon selbst ist hier anwesend und neigt 340 wie in der nach ihm benannten Schrift zu Thrasymachos und in dieser Schrift ist auch die Rede von der sokratischen Behandlung der Gerechtigkeit, von der ersten These der verschiedenen Behandlung der Freunde und Feinde und von der späteren Correctur. Nun polemisirt aber Kleitophon gegen Sokrates als blossen Protreptiker, ein Terminus, den wir sonst bei Plato nur noch im Euthydemus in der Polemik gegen Antisthenes finden. Wenn ein Sokratiker in einer

---

[1]) Symp. IV, 5 f.

[2]) „O Herakles" 337 A (ob nicht dieser sokratisch tradirte Ausruf auf den kynischen Heraklescultus zurückgeht? Jedenfalls ist er hier auffällig im Munde des Thrasymachos), der Pankratiast Polydem (s. oben S. 358) 338 C, den Löwen scheeren 341 C, vgl. Theaet. 411 A und dazu Dümmler Ak. 152, ferner Aristot. Pol. III, 8 über das, was Antisthenes die Löwen sagen lässt, als die Hasen allgemeine Gleichheit verlangten, was jedenfalls verwandte Reflexionen desselben beweist, wie sie hier Thrasymachos vorbringt. Vor Allem ist die bekannte Antithese des *οἰκεῖον* und *ἀλλότριον* in seinem Munde 343 C ein unverlöschliches Zeichen seiner kynischen Abkunft. Darum kann er übrigens gerade als satirische Figur bei Plato oder vielleicht als Gesprächsopponent bei Antisthenes auch Entgegengesetztes zu dessen Lehre aussprechen.

Schrift gegen „Sokrates“ polemisiren lässt, sollte es nicht der „Sokrates“ eines anderen Sokratikers sein, wie ja ebenso Xenophon I, 4, 1 gegen den blossen Protreptiker bei anderen Sokratikern polemisirt? Zudem weist der Sokrates des Kleitophon ausser der Protreptik noch andere kynische Züge[1]). Konnte nun nicht Plato auf Antisthenes' *περὶ δικαιοσύνης προτρεπτικός* zielen? Mit Ausnahme des unbekannten Charmantides finden wir also alle und, was wichtiger ist, auch die stummen Figuren des ersten Buchs von prononcirter Bedeutung. Dem Satiriker Plato auf allen Wegen zu folgen und die versteckten Beziehungen der einzelnen sich theilweise befehdenden Personen zu Antisthenes aufzudecken, würde vielleicht unmöglich sein, jedenfalls hier zu weit führen. Soviel ist sicher: Buch I der Rep. (mit dem Kleitophon) und Mem. IV, 2, 12 ff. haben eine gemeinsame sokratisch-literarische Unterlage und zwar eine nach allen Anzeichen kynische Behandlung der Gerechtigkeit in protreptischer Art und mit relativistischer Tendenz. Zu dieser Unterlage verhält sich Plato mehr kritisch, Xenophon mehr aufnehmend, aber nur hier, wo die elenktische Protreptik auf Euthydem wirken soll. Dagegen heisst es Cyr. I, 6, 31 f.: „Man sagt auch, lieber Sohn, zur Zeit unserer Voreltern habe ein Knabenlehrer gelebt, welcher die Knaben die Gerechtigkeit so, wie Du sagst, lehrte: man solle nicht lügen und doch lügen, nicht betrügen und doch betrügen, nicht verleumden und doch verleumden, nicht übervortheilen und doch übervortheilen. Dabei machte er aber die Unterscheidung, was man gegen die Freunde und was man gegen die Feinde thun dürfe. Und er ging noch weiter und lehrte, dass man auch die Freunde betrügen und ihr Eigenthum stehlen dürfe, wenn es ihnen zum Vortheil gereiche. Bei diesem Unterricht musste er die Knaben unter einander selbst in jenen Fertigkeiten üben; wie man von den Griechen sagt, dass sie beim Ringen verschiedene Ränke lehren und die Knaben darauf einüben, diese gegen einander zu gebrauchen. Einige nun — konnten sich nicht enthalten, auch an den Freunden einen Versuch zu machen. In Folge dessen bildete sich das noch jetzt bestehende Gesetz, die Knaben nur ganz einfach zu lehren, die Wahrheit zu sagen, nicht zu betrügen, nicht zu stehlen, nicht zu übervortheilen. Wenn sie aber das Alter erreicht haben, in welchem Du jetzt stehst, so schien es nicht mehr gefährlich, sie auch das, was gegen den

---

[1]) S. weiter unten.

Feind als Recht gilt, zu lehren." — Man sieht, es ist eine historisch bestehende Theorie und dieselbe, von der Xenophon IV, 2 in seiner sokratischen Darstellung abhängig ist und gegen die er hier nur einige opportunistische Bedenken äussert. Ist anzunehmen, dass Xenophon hier gegen Sokrates den Pfeil richtet? Würde nicht der Ankläger zuerst diese Gerechtigkeitstheorie des „Jugendverführers" aufgegriffen haben? Findet sich in der sokratischen Lehre selbst irgend ein Ansatz zu dieser Theorie, die doch der begrifflichen Fixirung des Gerechten geradezu ausweicht? Kann ferner Plato die These von der gerechten Schädigung der Feinde von Polemarchos aussprechen und von Sokrates so entschieden bekämpfen lassen, wenn Sokrates selbst sie ausgesprochen? Mit dieser These steht und fällt aber die ganze „sokratische" Erörterung über die Gerechtigkeit in IV, 2; denn allein die behauptete verschiedene Behandlung der Freunde und Feinde gibt ja hier den Anlass zu der relativistischen Differenzirung der Gerechtigkeit. Plato scheint jene These nicht wie eine historische, sondern wie eine zeitgenössische, lebendige zu bekämpfen; denn er ringt in langem Kampfe auch mit Polos um das Geständniss, dass Schädigung Anderer um jeden Preis verpönt sei. Wichtiger ist, dass im Crito, — das ist der Mann, vor dem Plato im Euthydemus seine Sokratik von Antisthenes scheidet, — dass im Crito (49) „Sokrates" mit starker Betonung wiederholt erklärt, dass er stets jedes Uebelthun (auch dem Beleidiger gegenüber) verworfen habe und dass ihn eine Kluft von Denen scheide, die anders denken. Die wiederholte Versicherung, was er immer behauptet und noch jetzt behaupte, richtet sich vielleicht gegen einen Autor, der ihm Anderes in den Mund gelegt. Nun legt zwar Xenophon seinem Sokrates die relativistische Gerechtigkeitstheorie in den Mund, aber er citirt sie in der Stelle der Cyrop. nicht als seine eigene, sondern als eine fremde. Da sie nun einem Sokratiker gehören muss — sonst könnte sie weder Mem. IV, 2 noch im Clitopho „Sokrates" zugewiesen werden — so darf man wohl auf Antisthenes schliessen, auf den sonst alle Indicien weisen und der sich auch hier wieder als der grosse „Ringer" [1]) zeigt. So stand also der historische Sokrates auf der platonischen Seite? So sehr die Widerlegung der relativistischen Gerechtigkeit im I. Buch der Rep. sokratische Züge aufweist, sie beruht doch zum grossen Theil auf einer Substantialisirung der zur Schädigung

[1]) Vgl. Cyr. I, 6, 32 und oben S. 358.

unfähigen Gerechtigkeit, auf einer Auffassung der Tugend als Seinszustand ähnlich dem Vergleich mit der Gesundheit im Crito, kurz auf Vorstellungen, wie sie sich in der echten Sokratik nicht nachweisen lassen. Aber ist es nun nicht das Wahrscheinlichste, dass die Frage zumal bei dem Eifer, mit dem sie bei Xenophon und Plato behandelt wird, erst unter den Sokratikern brennend wurde und die ganze Debatte sich erst unter diesen abspielte? Die Versicherung im Crito klingt sehr überzeugungswarm, aber eine Entscheidung, wie der historische Sokrates geurtheilt, wird erst dann zu geben sein, wenn nachgewiesen wird, dass er darüber geurtheilt haben muss, dass jeder Philosoph die Frage beantwortet hat: ist Schädigung der Feinde gerecht? So löst sich jener Gegensatz in den Berichten über Sokrates, der selbst Zeller an einem Ausgleich verzweifeln liess, einfach in einen Gegensatz der Sokratiker auf. Uebrigens ist Xenophon durchaus nicht etwa hier bloss ein Plagiator des Kynikers. Von dem in der Cyrop. geäusserten Bedenken abgesehen ist er der entschiedenste Anhänger jenes relativen Rechts, und er muss es sein, von sich aus, ohne allen kynischen Einfluss, als eifriger Kriegsmann. Wir werden sein im Freundesnutzen und Feindesschaden gesättigtes Lebensideal später entwickeln. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass die zu der Erörterung gegebenen Beispiele — mit Ausnahme des auch Rep. 331 erwähnten, also sicher tradirten und des diesem vorangehenden — sämmtlich vom Feldherrn handeln, was doch mehr für Xenophon als für Sokrates und Antisthenes charakteristisch ist, wenn auch durch die These vom gerechten Betrug gegen die Feinde ein militärisches Beispiel geboten war. Die mit diesen Beispielen illustrirten Anschauungen finden ja auch oft genug principiellen Ausdruck in xenophontischen Schriften. Namentlich Cyr. I, 6, 27 heisst es ja ausdrücklich: der tüchtige Feldherr muss ein Betrüger, Dieb, Räuber etc. den Feinden gegenüber sein[1]). Kurz vorher (ib. 19) wird — auch ein Mem. IV, 2 wiederkehrendes Beispiel — die Ermuthigung der Soldaten durch Lügen, wenn sie nur nicht zu oft angewendet werden, empfohlen und der Gedanke, dass der Verkauf der feindlichen Einwohner

[1]) Vielleicht deutet der Ausruf des Kyros: „o Herakles" auf die dort gebotene kynische Reflexion. — Dem Agesilaos gereicht es zu hohem Verdienst, gezeigt zu haben, dass Tissaphernes im Hintergehen ihm gegenüber ein Knabe sei, Agesil. I, 17. Der Reiteroberst soll die Götter um Talent zur Täuschung bitten, denn nichts ist im Kriege so vortheilhaft wie diese. Hipparch. c. IV f. VII f.

als Sclaven und andere kriegerische Vergewaltigung Gerechtigkeit sei, wird ebenso roh wie hier z. B. Cyr. VII, 5, 72 f. ausgesprochen.

Den platonischen und xenophontischen Parallelen zu der Erörterung über das Gerechte in IV, 2 schliessen sich zwei andere noch weniger beachtete an: die eine in dem Dialog über das Gerechte, der unter den pseudoplatonischen Schriften figurirt, die andere in der dritten jener anonymen *διαλέξεις*, die Blass dem Simmias[1], Bergk einem kyprischen Sophisten[2]) und Teichmüller dem Schuster Simon[3]) zuschreiben wollte. Man kann alle drei Namengebungen unwahrscheinlich finden, wird aber kaum bestreiten können, dass der Verfasser der *διαλέξεις* sehr nahe dem oder gar im Kreise der Sokratiker zu suchen ist. Als äusseres Datum hat man die Erwähnung des Endes des peloponnesischen Krieges als *τὰ νεώτατα* erkannt. Innerlich weisen die „Philosophirenden" im Anfang gegenüber den später etwas fremdartig citirten anaxagoreischen[4]) und pythagoreischen Sophisten[5]), ferner die Themata, die thatsächlich mit den von Diog. L. dem Simon zugeschriebenen, aber auch mit denen anderer Sokratiker (namentlich des Antisthenes) grosse Verwandtschaft haben, endlich die Urtheile dort, wo der Autor am meisten dogmatisch wird, die Abweisung der politischen Looswahl mit der Analogistik der *τεχνίται* (vgl. Mem. I, 2, 9 und Aristot. Rhet. 1393 b 4) und die Wissensbetonung in der letzten[6]), mit der *τέχνη* des *διαλέγεσθαι* beginnenden Erörterung — alle diese Momente

[1]) Jahrb. f. Philol. 1881, 739 f.

[2]) Fünf Abhandl. z. Gesch. d. griech. Phil. u. Astron. S. 117 ff.

[3]) Lit. Fehden II, 105 ff. Zeller's Bedenken gegen diese ungenügend begründete Hypothese (243, 1) scheinen mir berechtigter als seine Zweifel an der Geschichtlichkeit der Person des Schusters. Wenn die Tradition über ihn (Diog. L. II, 122 f. epist. Socr. 12. 13) nicht ganz aus der Luft gegriffen ist, so dürfte seine enge Beziehung zu Antisthenes (im Gegensatz zu anderen Sokratikern) und der frühere Verkehr des Sokrates mit vornehmen Jünglingen in seiner Werkstatt feststehen. Erinnert das nicht an das *ἡνιοποιεῖον* hier IV, 2, 1. 8? Dann dürfte vielleicht auch dies einzige scenische Moment in dem Capitel auf eine antisthenische Quelle weisen.

[4]) Von Anaxagoreern sprach man doch wohl zur Zeit der lebendigsten Verbreitung der Lehre, also wohl zur Zeit der Sokratiker (Plato Apol. 26 D. Phaed. 97 B ff. etc.).

[5]) Der Unterschied ist ähnlich wie in den Mem. zwischen Sophisten (I, 1, 11. IV, 2, 1) und Philosophen, wie sich die Kyniker nannten (I, 2, 19). Vgl. auch die merkwürdige Zusammenstellung *ἐς φιλοσοφίαν τε καὶ ἐς σοφίαν* in der letzten *διάλεξις*.

[6]) oder vorletzten nach der Rechnung von Schanz (Hermes 19. 373).

weisen entschieden auf starken sokratischen Einfluss. Der Autor hat auch offenbar Kenntniss von den Debatten innerhalb der sokratischen Schule und zeigt speciell in der Frage der Lehrbarkeit der Tugend, in der ja Antisthenes gegen Plato steht, eine auffallende Animosität gegen den Letzteren, dem er mit Ausdrücken wie *εὐήθη* aufwartet. Die Beziehung auf Plato, von Bergk aufgespürt, von Teichmüller fixirt, ist zweifellos, kann aber von Protagoras auch auf andere Dialoge, wie den Menon und den Phaedrus erweitert werden, wenigstens scheint mir der Schluss der Erörterung nicht, wie Teichmüller will[1]), auf Protag. 318 etc., sondern auf Phaedr. 264 zu gehen. Diese Stellung zu Plato, die Schätzung der Rhetorik, eine Neigung zu onomatologischen Spielereien, die Verwandtschaft der Themata und viele andere Momente[2]) weisen mehr auf antisthenische Beziehungen

---

[1]) S. 124 f.

[2]) Bergk hat in geistreicher Weise Einflüsse aller vier grossen Sophisten auf den Autor angedeutet, aber gerade dass es nicht der Einfluss Eines, sondern Aller ist, passt am besten zu Antisthenes, der viele literarische Beziehungen zu Protagoras hat (s. oben), des Gorgias Schüler und des Prodikos und Hippias „Kuppler" (Xen. Symp. IV, 62) war, der auch von Plato öfter unter sophistischen Masken bekämpft wird. Den Grundsatz *ἀνδρὸς κατὰ τὰς αὐτὰς τέχνας νομίζω κατὰ βραχύ τε δύνασθαι καὶ διὰ μακρῶν διαλέγεσθαι* konnte am ehesten Antisthenes bekennen, der die gorgianische Rhetorik mit der schlagenden sokratischen Dialogik verband (vgl. über das *ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις* des Antisthenes Diog. L. VI, 1), wie er sich auch literarisch mit der *τέχνη* des *διαλέγεσθαι* beschäftigte. Allein durch diese antisthenische Verquickung des *διαλέγεσθαι* mit antinomischer Rhetorik (vermittelt wohl durch die Ableitung von *διαλέγειν* differenziren) scheint auch der Titel *διαλέξεις* verständlich. Auch geht der Sokratiker über den gorgianischen Rhetor hinaus, wenn es in der achten *διάλεξις* heisst, es genüge nicht, die Regeln der Redekunst zu kennen (*λόγων τέχνας ἐπίστασθαι*), sondern es gelte auch: *καὶ περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων, ὥς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο, διδάσκεν.* Das geht nicht auf die Naturphilosophie, wie Bergk S. 135 annimmt (so wenig wie die platonische Bezeichnung des Antisthenes als *δεινὸς τὰ περὶ φύσιν*, vgl. Zeller 309 Anm.); sondern es geht nach der antisthenischen Variation der sokratischen Begriffserkenntniss auf das *τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων* (Mem. IV, 6, 1, s. oben) resp. in gleicher Vereinigung von Präsens und Präteritum auf das *τί ἦν ἢ ἔστι* (vgl. *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* Antisth. Frg. S. 37, 2). So erklärt sich auch das *λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐόντων ἐντί* in derselben (8.) *διάλεξις.* Gerade die in dieser öfter betonte Verbindung der Erkenntniss der seienden Dinge mit der Fähigkeit des erklärenden Ausdrucks im *λόγος* ist echt antisthenisch (vgl. auch Mem. IV, 6, 1) und ebenso die Hervorhebung der *τέχνη* und der *νόμοι* — speciell die hier erwähnten *νόμοι* der Musik hatten sicherlich den Autor der Schrift *περὶ μουσικῆς*

des Autors. Auch die Methode zweier *ἀντίοι λόγοι* erinnert an den rhetorischen Antilogiker Antisthenes und sie wird uns in

---

interessirt, auf den wohl Prot. 316 E und Laches 198 D (vgl. 180 D) in Rücksicht auf die Verbindung von Musik und Sophistik resp. Wortdifferenzirung geht. Die Forderung des *τὼς νόμως ἐπίστασθαι* kehrt ja in der xenophontischen Sokratik wieder (I, 2, 40 ff. in der wohl kynischen Anekdote und IV, 6, 2—6) und ebenso die Einheit des Wissens mit dem *ὀρθῶς πράσσεν*, die jedenfalls sicherer sokratisch, aber auch sicher antisthenisch ist. Endlich weist auch die These von der Einheit eines Wissens mit dem Wissen des Entgegengesetzten auf Sokratiker und namentlich auf den Kyniker die Zurückführung alles Wissensinteresses auf die Antithese des Guten und Bösen. Ueberhaupt schimmert in der achten *διάλεξις* die kynische Vollkommenheit des Weisen und die euthydemische Allwissenheit (vgl. oben S. 325) deutlich durch. Vielleicht hatte es auch mit dem Beispiel von der Flöte eine besondere Bewandtniss bei Antisthenes (s. später). Im letzten Stück erinnert die Unterscheidung der *ὀνόματα* und *πράγματα*, die etymologische Beziehung der ersteren und die mythische der letzteren am ehesten an Antisthenes. Das gedächtnissmässige Einüben hier ist wenigstens für seinen Schüler Diogenes (Zeller 290, 8) bezeugt und nach Xen. Symp. IV, 62 verschaffte Antisthenes dem Kallias die Mnemonik des Hippias. Interessant sind die Wortspielereien in der fünften Controverse, unter den Beispielen zwei mythisch-poetische Eigennamen und der eines vermuthlich zeitgenössischen Grammatikers (vgl. Bergk S. 137 f.) — wieder antisthenische Interessen! In der vierten und fünften Thesis kommt der erkenntnisstheoretische Relativismus des Antisthenes deutlich zum Ausdruck, in der fünften z. B. die Relativität von Sein und Nichtsein an demselben Ding (vgl. Theaet. 201 E und Zeller 294, 1); auch das Interesse an der *μανία*, die übrigens die dortigen Relativisten als Gegensatz zur *σοφία* festhalten (vgl. den Anfang der Antithesis), kennen wir als antisthenisch. Der verrätherische Terminus *παρῇ* in der vierten Thesis stammt wohl aus der Polemik des Antisthenes gegen Plato (vgl. Euthyd. 301 A). Der Titel der Controverse geht parallel der antisthenischen *Ἀλήθεια*. In der sechsten Controverse, wo die antisthenische These der Lehrbarkeit der *σοφία καὶ ἀρετή* (diese Verbindung bei Plato gerade in dem polemischen Euthydemus 283 A u. öfter!) gegen Plato vertheidigt wird, sind unter den auffallend mit dem Protagoras (resp. Menon) übereinstimmenden Argumenten besonders merkwürdig die Anführung der Söhne Polyklet's als Schüler des Vaters und der Weise, wie man ohne Lehrer bloss von der Umgebung Griechisch lernt — Beides vorgebracht von „Protagoras" (327 E. 328 C). Antisthenes hatte die Volksredner scharf angegriffen (Athen. V, 220 d) und war dem Sokrates in der Opposition gegen die athenische Wahlmethode gefolgt (Diog. VI, 8) — so kann auch die siebente Controverse aus derselben Quelle stammen. Von dem in den fünf resp. sechs späteren *διαλέξεις* sichtbaren Einfluss darf man wohl auf die gerade uns (wenigstens in der Thesis) wichtigsten drei ersten schliessen, da Niemand (selbst Schanz nicht, Hermes 19, 373) an der Einheit des Autors zweifelt und, wenn in der Methode oder der Zeit der Abfassung ein Schnitt gemacht werden soll, er jedenfalls nicht zwischen die dritte und vierte *διάλεξις* fällt (Teichmüller 121 f. Schanz a. a. O.). Ueber die Persönlichkeit

seinen beiden Declamationen Aias und Odysseus und in seiner *πολύτροπος*-Controverse (Winckelmann Frg. S. 24 f.) veranschaulicht. Dabei ist der Autor der *διαλέξεις* kein stricter Anhänger des Kynikers, wie er sich auch in der Frage der Lehrbarkeit nicht absolut für diese, sondern nur gegen Plato entscheidet. Aber er scheint von Antisthenes viel gelernt zu haben und die kynische Paradoxie, die doch seinen hausbackenen Verstand nicht ganz zu überzeugen vermochte, scheint ihn in jene Skepsis getrieben zu haben, die in den ersten Erörterungen hervortritt. Während er in den späteren sicherer auftritt, offenbar weil er sich mit seiner kynischen Autorität einig fühlt, bildet er hier Antinomien, wobei die reichere Thesis sichtlich aus fremder Quelle stammt und die naivere, ärmliche Antithesis ihm selbst angehört. Hier getraut er sich keine kräftige Entscheidung[1]), vermuthlich eben, weil er die Thesis von dem Kyniker citirt. Darauf weisen auch z. B. der durchgehend eristische Zug, die Argumentation mit Dichtercitaten und speciell die These von der Relativität des Wahren und Falschen, die in dem *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* und in den Sophismen des Euthydem wiederkehrt. Nun zeigt sich aber in der vorhergehenden, dritten Thesis die auffallendste Uebereinstimmung mit Mem. IV, 2, 14 ff. Es handelt sich hier wie dort um die Relativität des Gerechten und Ungerechten, speciell um die

des dorisch schreibenden Autors ist es besser, keine Vermuthungen zu wagen. Warum soll aber der kosmopolitische oder gerade für den Dorismus begeisterte, schon in dem einzigen uns bekannten Schüler des Antisthenes stark exotische Kynismus nur attische Beziehungen haben? Wir kennen ausser Diogenes keinen von den bei Aristoteles erwähnten *Ἀντισθένειοι* und doch wird der grosse „Kuppler“ gerade seiner weitreichenden Bekanntschaften wegen geneckt (Xen. Symp. IV, 61 ff.). Für den hierbei auch citirten „Fremdling aus Heraklea“ genügen nicht einmal die bisherigen Vermuthungen (Zeuxis, Zeuxippos, Bryson bei Winckelmann S. 31, 1). Uebrigens erinnert Teichmüller mit Recht daran, dass auch z. B. Aristipp theilweise dorisch geschrieben haben soll (S. 132), der doch starke attische Verbindungen hatte.

[1]) Aber doch eine Entscheidung. Denn er will mit der Antithesis sichtlich die Thesis widerlegen. Er bekämpft sie immer nur mit dem äusserlichen, trivialen Argument, dass man bei der Relativität der Werth- und Existenzbegriffe die Ausdrücke schön und hässlich, wahr und falsch etc. beliebig vertauschen könnte. So nimmt er die Relativität missverständlich absolut, während sie doch bei ihren Vertretern nur relativ gemeint und, wie der Autor angibt (vgl. Schluss der zweiten Thesis und fünften Antithesis), durch constante Formalprincipien des *καιρός* oder des Geziemenden beschränkt ist. Unbegreiflich, dass man diesen fremde Paradoxien bestreitenden Philister für einen skeptischen Sophisten gehalten!

sittliche Berechtigung von Lüge und Raub und die Hauptbeispiele dafür sind ganz dieselben: es ist 1. gerecht, die Einwohner einer feindlichen Stadt als Sclaven zu verkaufen, es ist 2. gerecht, einem Angehörigen ein Arzneimittel nöthigenfalls durch Betrug beizubringen und 3. einem schwermüthigen Freunde das Schwert oder eine andere Waffe zum Selbstmord mit List oder Gewalt zu nehmen [1]. Solche Uebereinstimmung kann selbstverständlich nicht zufällig sein und die Wahrscheinlichkeit, dass hier ein antisthenisches Original zu Grunde liegt, verdoppelt sich natürlich, nachdem sie für beide Darstellungen einzeln gewonnen ist. Interessant ist hier wieder zu controliren, wie Xenophon's individuelle Interessen mitarbeiten. Während nämlich in den *διαλέξεις* mehr die politisch-nationalen Beispiele fortgeführt sind, lässt Xenophon mehrfach den *στρατηγός* agiren, den er auch im Beispiel vom Sclavenverkauf im Unterschied von den *διαλέξεις* herausgestellt hat.

Der kleine Dialog über das Gerechte bietet eine weit schwächere Analogie. Uebrigens hat er mit seinen mathematischen und somatologischen Vergleichen, mit der Leugnung des freiwilligen Unrechtthuns und der Betonung des Wissens nichts Unplatonisches, jedenfalls nichts, das auf eine spätere Zeit weist. Ja er scheint sogar mit dem Dichterspruch für den Determinismus der Sünder von Aristoteles Nic. 1113b citirt zu sein; wenigstens ist die Stelle stets auf Sokrates oder den *λόγος Σωκρατικός* bezogen worden. Interessant ist, dass die *διαλέξεις* bei diesem Thema wie bei dem vorhergehenden mit den lügenden Dichtern schliessen, der Dialog aber mit der Rechtfertigung des Dichters gegen den von dem „Fremden" vorgebrachten Vorwurf der Lüge; ferner, dass die zweite Thesis der *διαλέξεις* zu dem Resultat kommt, dass Alles zur rechten Zeit schön, zur Unzeit hässlich, und hier der Fremde unter Zustimmung des Sokrates zu demselben Resultat in Bezug auf das Gerechte kommt. Man sieht wieder den sokratischen Contact des Autors der *διαλέξεις*. Was im Dialog am ehesten unplatonisch erscheint, ist ausser der schülerhaft leeren

---

[1]) Merkwürdig ist, dass Teichmüller diese Uebereinstimmung nicht gesehen, ja sogar einen Reflex der xenophontischen Sokratik in den *διαλέξεις* vermisst (S. 126), während er doch S. 116, 1 Stilparallelen des Autors mit Xenophon aufgespürt hat — merkwürdiger Weise gerade dort, wo Xenophon (Mem. 1, 2, 19. 21) und, wie ich glaube, auch der Autor der *διαλέξεις* sich mit dem Kynismus auseinandersetzen, dessen Einfluss Beide stark erfahren haben.

Form der den oben genannten Stellen widersprechende Satz: Ist es nicht vielmehr recht, den Feinden zu schaden, unrecht aber, ihnen zu nützen? Aber diesen Satz gibt auch der Clitopho 410 A B als einen zuerst von „Sokrates" ausgesprochenen und später widerlegten an. Der im Clitopho bekämpfte Sokrates hat allerdings einen stark kynischen Charakter. Ob vielleicht Crito 49 auch einen Vorwurf gegen Antisthenes enthält, dass seine Aeusserungen in diesem Punkte nicht von Anfang an fest gewesen? Aber wir wollen die Hypothesen nicht vermehren. Wichtig ist hier nur, dass der Dialog ganz wie die anderen parallelen Behandlungen die materiale Relativität des Gerechten damit beweist, dass Schaden und Lügen (nämlich den Feinden gegenüber) sowie Täuschen (zum Nutzen der Freunde) bisweilen recht sei. Man sieht, wie breit diese Relativitätstheorie literarisch niederschlug. Es bleibt wohl die einzig widerspruchsfreie und wahrscheinliche Lösung, dass dieselbe dem Antisthenes gehört (wohl im *προτρεπτικός περὶ δικαιοσύνης*), der vom sophistischen Relativismus ebenso viel wie von Sokrates gelernt, und der, indem er das Recht der Schädigung der Feinde citirte, das er vielleicht später nach der platonischen Widerlegung nicht mehr anerkannte, die Argumentation nur nach seinem Princip (Mem. IV, 6, 15) *διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις* führte.

Im Dialog über das Gerechte wird auch wie Mem. IV, 2 mit der ethischen Relativitätstheorie die Frage der Freiwilligkeit des Unrechtthuns verbunden. Aber das platonische Schriftthum bietet hier noch eine weit bessere Parallele. Der kleinere Hippias sucht gleich IV, 2, 19 f. die These durchzuführen, dass der absichtlich Unrechtthuende besser sei als der unabsichtlich Schlechthandelnde. Diese Uebereinstimmung und der paradoxe, praktisch so bedenkliche Charakter der These schliessen natürlich die Möglichkeit aus, sie Xenophon selbst zuzuschreiben. Den Relativismus des Rechts mochte er sich gefallen lassen. Aber diese Vertheidigung des dolus musste ihm so wenig behagen wie dem Soldatenkönig der Determinismus Chr. Wolffs. So nimmt er sie auf als dialektische Präliminarien, die den guten Zweck haben, durch ihre verwirrende Kraft Euthydem in jenen Zustand geistiger Demuth zu versetzen, der ihn für die höhere Weisheit empfänglich macht. Zugleich zeigt sich in dieser Aufnahme die Abhängigkeit Xenophon's in unserem Capitel. Möglich ist es, dass ihm für diesen Punkt Plato als Quelle dient; wahrscheinlich würde es erst werden, wenn sich auch sonst eine Abhängigkeit von Plato nach-

weisen liesse. Der paradox-eristische Charakter der These, das Beispiel der Grammatik, das gerade unter den vielen bei Plato 373—375 nicht vorkommt[1], und die Protreptik des ganzen Capitels lässt wieder zunächst an den Kyniker denken, und dass thatsächlich hier Antisthenes literarisch im Hintergrunde steht, ist nach der von Dümmler[2]) erwiesenen Beziehung des kleineren Hippias und speciell nach seiner frappanten materialen Uebereinstimmung mit Schol. zu Odyss. I, 1 (Antisth. Frg. S. 24 f.) nicht zu bezweifeln. Die Beziehung des platonischen Dialogs auf Antisthenes ist aber keine einfach polemische. Denn hier erklärt Hippias Achill für besser als Odysseus, eben weil jener als einfach und wahrhaft, dieser als *πολύτροπος*, lügnerisch dargestellt werde (369 C. 370 E. 371 E. 372 A). Antisthenes dagegen begeistert sich ja stets für Odysseus und gibt auch in dem Fragment nicht dem Lügenhasser Achill, sondern, wie Sokrates im Dialog, jenem gerade als *πολύτροπος* = *σοφός* = *ἀγαθός* den Vorzug. Ausserdem entspricht das Resultat des „Sokrates" *ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής* (367 C) ganz dem radicalen erkenntnisstheoretischen Relativismus des Antisthenes (vgl. Euthyd. 286 C und die vierte Thesis der *διαλέξεις*), wie ihn ja auch Aristoteles im Zusammenhang mit jener eristischen These des platonischen Dialogs behandelt (Met. 1024 b 32—1025 a 9). Also ist hier weniger Hippias als Sokrates antisthenisch. Es wird ausser Hippias auch noch ein anderer älterer Lobredner des Achill genannt (363 B), der Vater des Hippiasjüngers Eudikos, der übrigens immer als Sohn dieses Vaters citirt wird (Hipp. mai. 286 B. min. 363 B. 373 A). Nun nimmt Dümmler selbst (Chronol. Beitr. S. 41) nach Arist. Rhet. 1418 a 32 an, dass Isokrates von Gorgias' Lob des Achill abhängig sei. Hier war sicherlich der Charakter des Achill als *ἁπλοῦς* gegen den homerischen Concurrenten, den *πολύτροπος* Odysseus ausgenützt. Wie wäre es nun, wenn Plato unter der Hippiasmaske im kleineren Dialog dieselbe Persönlichkeit bekämpft wie (nach Dümmler Akad. 56 ff.) im grösseren Dialog: Isokrates? Das hat jedenfalls mehr für sich als Dümmler's künstliche Erklärung für seine verschiedene Deutung derselben Maske (S. 56). Nimmt nicht z. B. im Euthydemus Plato Antisthenes gegen Isokrates in Schutz? Uebrigens deutet Plato

---

[1]) Nur kurz erwähnt unter den Beispielen für die vorhergehende These über den Lügner (366 C).

[2]) Antisth. 31 ff. Akad. 56.

ausdrücklich an (372 D E. 376 B C), dass er die These nur jetzt gegen Hippias verficht, aber nicht dauernd und ernstlich vertritt. Die These ist also im platonischen Dialog nur elenktisch gemeint und vielleicht war sie es auch bei Antisthenes. Aber es scheint doch, dass die beiden Sokratiker in diesem Punkte differirten. In der Tugendwissenslehre allerdings sind Beide einig — auch Antisthenes sagt z. B. in dem obigen Fragment: *οἱ δὲ σοφοὶ καὶ ἀγαθοί εἰσι.* Wenn Xenophon Cyr. III, 1, 38 seinen sichtlich sokratisch gezeichneten Weisen, der unter der Anklage des *νέον διαφθείρειν* hingerichtet wird, sagen lässt: die Fehler aus Unwissenheit sind sämmtlich unfreiwillig, so spricht er damit einen Satz seiner sokratischen Autorität Antisthenes aus [1]). Plato behauptet nicht nur dasselbe, sondern noch mehr: er erklärt alles Fehlen für unfreiwillig. „Denn so *ἀπαίδευτος* war Simonides nicht, um den lobzupreisen, der freiwillig nichts Schlechtes thue, als ob es Menschen gebe, die freiwillig Schlechtes thun. Denn es ist schier meine Meinung, dass Keiner *τῶν σοφῶν ἀνδρῶν* glaubt, irgend ein Mensch fehle freiwillig oder thue freiwillig Schimpfliches und Schlechtes, sondern sie wissen wohl, dass Alle, die Schimpfliches und Schlechtes thun, es unfreiwillig thun.“ Protag. 345 D E. Es ist bei dieser hier ganz unmotivirt starken Betonung, bei den offenbaren Anspielungen auf die Ideale der *παιδεία* und *σοφία* und bei der satirisch-polemischen Richtung der ganzen Gedichterklärung deutlich, dass dies gegen Antisthenes zielt. Thatsächlich lässt ja auch das Citat aus der Cyropädie die Möglichkeit eines freiwilligen, nicht aus Unwissenheit hervorgehenden Fehlens offen. Wenn nun Antisthenes als Sokratiker Tugend = Wissen und Fehlen aus Unwissenheit unfreiwillig sein liess, so ergab sich ihm allerdings für die Möglichkeit freiwilligen Fehlens ganz wie Mem. IV, 2 die Consequenz, dass der freiwillige d. h. wissende Sünder besser ist als der unfreiwillige. Dem Kyniker ist solche Paradoxie selbst als ernstliche Meinung zuzutrauen. Elenktisch gefasst ist aber dieser Satz auch für den echten Sokrates durchaus möglich; denn solcher hypothetische Indeterminismus ist ebenso scharf rationalistisch wie der Determinismus der Protagorasstelle. Ja, der erstere bringt sogar die völlige Unterordnung des Moralischen unter das Intellectuelle

---

[1]) Vgl. Antisth. Frg. Winckelm. S. 42 im „Odysseus“: *ὑπὸ γὰρ ἀμαθίας ὢν εὖ πέπονθας οὐδὲν οἶσθα. κἀγὼ μὲν οὐκ ὀνειδίζω σοι τὴν ἀμαθίαν· ἄκων γὰρ αὐτὸ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πεπόνθατε ἅπαντες.*

noch pointirter zum Ausdruck. Er ist auch nur eine Folgerung des Satzes von der Tugend als Wissen und wird hier Mem. IV, 2, 19 f. nach sokratischer Art analogistisch gewonnen; die Gerechtigkeit ist eine Wissenschaft, eine Lehre wie die Grammatik. In der Grammatik steht der absichtlich Fehlende höher als der unabsichtlich, denn er weiss es eben besser. Ebenso muss in der Gerechtigkeit der absichtlich Fehlende, weil er der Wissende, besser sein, höher stehen als der unabsichtlich Fehlende. Der Wille als solcher hat also gar keinen wirklichen Werth, sondern allein das intellectuelle Verhältniss kommt zur Abschätzung. Gerade innerhalb der Sokratik allein kann der Satz elenktisch sein und damit seine Gefährlichkeit verlieren. Denn der Wille hat darin eine sonst in der sokratischen Theorie nicht angelegte Selbständigkeit, die aber eben nur hypothetisch, nur abstracter Schein ist und real keine Geltung hat. Wer wird absichtlich gegen die Grammatik fehlen? Und ebenso: Wer wird absichtlich gegen sein Wissen von der Gerechtigkeit fehlen? Wer die Wahl hat zwischen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wählt jene (Arist.). Und darum ist alles Unrechtthun unfreiwillig und geht nur aus Unwissenheit hervor (Arist.).

Die Aporie des Euthydem ist nun vollständig erreicht. Sokrates braucht ihr bloss noch volles Bewusstsein und Namen zu geben. Und vielleicht ist der Name nicht einmal rein sokratisch. Wie das ganze Capitel auf eine kynische Quelle weist und wie die Kyniker mit Vorliebe auf solche Aporie ausgingen und diesen Begriff wohl speciell markirten[1]), wie die Untersuchung des *ὄνομα* hier ganz in das Interesse der antisthenischen Schrift *περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* (oder der *περὶ ὀνομάτων χρήσεως* etc.) schlägt, so erinnert auch der *ἀνδραποδώδης*, der hier als fester Terminus erscheint, wie oben die *βασιλικὴ τέχνη*, daran, dass der Gegensatz des Freien und Sclaven den Kynikern besonders fruchtbar war. Der Kleinbürger Sokrates hatte keinen Anreiz, diesen Gegensatz zu betonen. Die Aristokraten Plato und Xenophon nehmen ihn als vorhanden auf; aber den Sohn der thrakischen Sclavin, der nicht die Vollbürgerschaft genoss[2]), musste er zur Opposition stacheln und so zeigte der Kyniker den Freien oft als Sclaven und rühmte sich seiner wahrhaften Freiheit. So ward er Gegner

---

1) Vgl. Aristot. Met. 1043 b 24.

2) Dass er sich gegen die Verspottung als nicht *ἰθαγενής* wehren musste, zeigt z. B. die Anekdote Diog. L. VI, 1. Frg. 52. S. 66.

der Sclaverei, aber gerade darum übertrug er den Gegensatz auf das seelische Gebiet und sprach zumal bei seiner Freude an der Paradoxie und am drastisch niederschlagenden Ausdruck von der „Sclavenseele". Xenophon begreift natürlich nicht, dass der *ἀνδραποδώδης* hier und I, 1, 16 dem *ἀνδράποδον* in gewissem Sinne entgegengesetzt ist, und er lässt in seinem paränetischen Stil Sokrates sagen: Muss man nicht auf alle Weise streben, kein Sclave zu werden? Ja, Euthydem erklärt sogar ohne Widerspruch des Sokrates, dass die Schmiede, Zimmerleute und Schuster zumeist Sclavenseelen seien. Das ist ganz die Anschauung Xenophon's Oec. IV, 2 f. Bei Plato dagegen zeigt Sokrates gerade einen Sclaven mittelst der *ἀνάμνησις* des transcendentalen Wissens theilhaft (Menon) und, was eher für den historischen Sokrates spricht, in der Apologie bezeugt er vor dem Wissen der Handwerker grössere Achtung als vor dem der Staatsmänner. Der echte Sokrates, selbst dem Stande der *τεχνῖται* angehörend, dachte über die Handwerke sicher anders als Xenophon. Er citirt gerade die genannten Berufe nicht in verächtlichem Sinne, sondern als lehrreiche Analoga für Ethik und Politik. Ausser den Berufsbeispielen ist hier natürlich auch die Betonung des Wissens als nothwendiges Lebensideal echt sokratisch, ferner auch die Methode, in der hier ein Begriff vor eine Alternative gedrängt wird (nennt man sie so wegen ihrer *σοφία* oder ihrer *ἀμαθία*?) und dann das gewählte Glied der Alternative, der passendere Gegensatz gleich als volles Charakteristicum des Begriffs genommen wird (folglich ist das Ideal *σοφός* und das Antiideal *ἀμαθής*[1])). Als ob nicht die Frage ebenso gut lauten könnte: nennt man sie so wegen ihrer Tapferkeit oder Feigheit, Energie oder Trägheit, Mässigkeit oder Wildheit u. s. w.? und die Antwort diese Gegensätze ebenso leicht vertheilt hätte. Aber solche einseitig antithetische Methode zeigt sich auch bei der Feststellung des Satzes: Weisheit gleich Wissen (IV, 6, 7) oder des Satzes: Niemand thut freiwillig Unrecht oder der Tapferkeit als eines Wissens[2]).

Euthydem ist nun § 23 überzeugt, dass er nicht die rechte Philosophie für die *παιδεία* zur Kalokagathie (lauter namentlich von Antisthenes betonte Termini!) getrieben habe, und ist von seiner sclavischen Amathie so tief durchdrungen, dass er daran ver-

---

[1]) Auch diese Antithese ist unter den Sokratikern am meisten bei Antisthenes betont, s. oben.

[2]) M. M. 1187a[7]. 1198a[10] u. a. „aristotelische" Stellen.

zweifelt, den Weg der Besserung zu finden. Sokrates weist ihn nach Delphi, nicht an das Orakel, sondern an die Aufschrift: „Erkenne Dich selbst." Auf die Frage, ob er sich darum schon bemüht, antwortet Euthydem ähnlich wie Krösus in der Cyrop. VII, 2, 21, er glaubte sich schon zur Genüge zu kennen und dachte sich das Selbsterkennen leichter, elementarer als Anderes zu kennen. Sokrates antwortet in einer nur durch e i n e n gleichgiltigen, zustimmenden Satz des Euthydem unterbrochenen Rede von fünf Paragraphen Länge. So sehr die Lehre von der Selbsterkenntniss als sokratische Lehre sicher steht, diese lange Rede zur Erklärung und Verherrlichung der Selbsterkenntniss weckt schon an sich den Verdacht, dass wieder einmal der eifrige Paränetiker Xenophon den „stets fragenden" Sokrates abgelöst hat. Schon der erste Satz fasst die Selbsterkenntniss wahrlich in ihrer tiefsten Tiefe! Nicht der seinen Namen kennt, der kennt sich selbst, sondern das Muster der Selbsterkenntniss gibt — der Pferdekauf. Sokratisch wäre es vielleicht genug gewesen, zu sagen: es ist nicht leicht, ein Pferd zu kennen, geschweige eine Menschenseele. Der xenophontische Sokrates aber beeifert sich, die Methode der Selbsterkenntniss der Methode beim Pferdekauf gleichzusetzen. Die kühne Gedankenverbindung, der Maassstab des Vergleichs erscheint merkwürdig bis zum Komischen in jedem Munde, nur nicht im Munde des Verfassers der „Reitkunst". Warum gerade der Pferde k a u f? *ὠνούμενοι* sind durchaus nicht bloss Pferdehändler, wie Manche missverständlich angenommen, es sind z. B. auch jene jungen Freunde, denen Xenophon die Schrift de re equestri gewidmet hat, deren erstes und drittes Capitel darüber handeln, wie man am wenigsten beim Pferdekauf betrogen wird. Da wird die sorgfältigste Untersuchung des Pferdes empfohlen und bis in's kleinste Detail beschrieben. Da stehen die Kennzeichen verzeichnet, an denen man im Bau des Thieres, auch des nicht zugerittenen, die hier Mem. § 25 genannten Eigenschaften der Stärke und Schnelligkeit erkennt. Vor Allem wird der hier zuerst erwähnte Gehorsam verlangt (z. B. III, 6. 12); ein ungehorsamer Sclave sei unnütz, aber ein ungehorsames Pferd sei (im Kriege) unheilvoll wie ein Verräther. Dann werden natürlich auch *τἄλλα τὰ πρὸς τὴν τοῦ ἵππου χρείαν ἐπιτήδειά τε καὶ ἀνεπιτήδεια* dort aufgezählt. Und ähnlich dem Pferdekäufer, meint nun hier „Sokrates", soll der Selbsterkenntniss Suchende erkennen *πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν* (entsprechend *τὴν τοῦ ἵππου χρείαν*) *τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν*. Ja, in diesen Ausdrücken verräth sich das

xenophontische Lebensideal der praktisch socialen Macht und Brauchbarkeit. Wenn der Vergleich mit dem Pferdekauf einen Sinn hat, so ist die Selbsterkenntniss eine Prüfung zur socialen Tauglichkeit. Xenophon weiss nichts davon, dass sie auch in die Tiefe des Individuums, auf die wahren Zustände von Tugend und Wissen geht, abgelöst von äusseren Relationen. Statt nun sokratisch sich in den Begriff der Selbsterkenntniss zu versenken und durch Fragen auch ihre Lebensbedeutung zu erforschen, geht hier der xenophontische Sokrates, ganz vergessend, dass er nur durch negative Dialektik die Einbildung des Euthydem zerstören wollte, mit vollen Segeln der Rhetorik darauf aus, die Vortheile der Selbsterkenntniss und die Nachtheile der Selbsttäuschung zu beschreiben. Statt sokratisch zu suchen, durch Suchen zu finden, beginnt er zu plaidiren, wie man vor Gericht, vor dem literarischen Publicum, vor dem Volke, vor Soldaten, für eine Partei, eine Ansicht, einen Weg plaidirt. Diese Licht und Schatten grob vertheilende Rhetorik — hier vielleicht noch angeregt durch das ῥητορικὸν εἶδος in den antisthenischen Dialogen (Diog. L. VI, 1) — ist den übrigen xenophontischen Schriften feste Eigenthümlichkeit und kommt auch in den Memorabilien beim Preise der xenophontischen Lieblingstugenden zum Vorschein. Ein halbwegs sokratischer Gedanke wird nun in der Rede sehr in's Seichte und Breite gezogen. Wer sich selbst kennt, weiss, was er zu thun vermag und wobei er fremder Hilfe bedarf, und fährt dabei gut, während die Selbsttäuschung Schaden bringt. Das ist wohl auch von Sokrates gesagt, aber es würde auch Jedem einfallen, wenn er von Selbsterkenntniss hört, und die utilitarische Art, wie Alles auf Leben und Handeln, auf Vortheil oder Schaden bezogen ist, verräth wieder den Standpunkt des eingefleischten Praktikers. In der Mitte der Rede, beim Anfang von § 28, biegt der Gedanke plötzlich um: aus dem Lob der Leute von Selbsterkenntniss, die thun, was sie verstehen, wird ein Lob der Leute von Berufstüchtigkeit, die verstehen, was sie thun. Die Selbsterkenntniss ist ganz vergessen, alle Beredsamkeit gilt dem Preise der Tüchtigkeit im Gegensatz zur Untüchtigkeit. Allerdings das Princip, dass Berufswissen allein Erfolg bringt und Unkenntniss Misserfolg, ist das Wichtigste, was Xenophon von Sokrates gelernt hat. Aber die Durchführung ist wieder xenophontisch: dem Berufskundigen blüht Ruhm und Ehre, Leute Seinesgleichen verkehren gern mit ihm, sie wünschen ihn als Rathgeber in ihren Angelegenheiten und als Leiter und Führer

an ihrer Spitze, sie bauen auf ihn ihre Hoffnungen und lieben ihn am meisten — vergleiche Cyropädie, Agesilaos und Anabasis und die Schicksale des Kyros, Agesilaos und Xenophon[1]). Die Unkundigen, die Fehler begehen, deren Unternehmungen missrathen, haben nicht nur dadurch Schaden, sondern sie verlieren ihren Ruf[2]), bleiben verspottet und ehrlos ihr Lebelang. Diese ängstliche Rücksicht auf den Vortheil und vor Allem den Ruf bei den Menschen steht dem Märtyrer Sokrates merkwürdig zu Gesicht. Wie weit solche Motive der xenophontischen Psychologie eigenthümlich, ist später zu zeigen. Der Schlusssatz gedenkt wieder der Selbsterkenntniss und gibt eine namentlich dem Historiker Xenophon naheliegende Sentenz, deren beste Illustration wohl die Geschichte des Krösus ist, wie überhaupt das Selbstbekenntniss des geschlagenen Krösus in der Cyrop. mit dem Inhalt dieser Paragraphen die grösste Verwandtschaft zeigt[3]). Es ist die sehr realpolitische Lehre von der Macht des Stärkeren, die der Schlusssatz predigt; vielleicht zeigt sich darin auch jene militärische Eigenthümlichkeit Xenophon's, der mehr zu den wägenden als zu den wagenden Helden gehört und den Kampf der Minderzahl gegen die Mehrzahl, das *κρείττοσι πολεμεῖν* ängstlich scheut[4]).

Man sollte meinen, dass die lange Rede dem Euthydem über die Selbsterkenntniss genügend Bescheid gegeben. Doch scheint sie seine Gedanken mehr im Kreise herumgeführt zu haben; denn er verlangt jetzt zu wissen, wo die Selbsterkenntniss anfängt. Und Sokrates antwortet: mit dem Wissen, wie es sich

---

[1]) Vielleicht spielen bei der dem Tüchtigen zugewiesenen Freundschaft und Liebe (nicht bei der *δόξα*!) antisthenische Motive mit: *ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός, οἱ σπουδαῖοι φίλοι* Diog. VI, 11 f. Vgl. auch Xen. Ages. XI, 4: Agesilaos pflegte *ἐξομιλεῖν μὲν παντοδαποῖς, χρῆσθαι δὲ τοῖς ἀγαθοῖς* Auch sonst finden sich wohl kynische Spuren, wie vielleicht die Fähigkeiten des Wissenden, *δοκιμάζειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους* und das Gute zu erreichen, das Schlimme zu meiden (§ 26 f.). Vgl. spätere Nachweise hierüber.

[2]) Wie z. B. Xenophon Anab. VI, 1, 21 seinen Ruf zu verlieren fürchtet.

[3]) Auch hier sei die Möglichkeit aufgestellt, dass Xenophon die sokratische Verwerthung des Schicksals des Krösus für die Selbsterkenntniss in der Cyropädie vielleicht dem „Kyros" des Antisthenes verdankt, der sich diese Episode für seine moralische Interpretation sicher nicht entgehen liess. Xenophon lässt gerade in den theoretischen Dialogen der Cyrop. (hier zwischen Kyros und Krösus) theils den Einfluss des Kynismus, theils eine Auseinandersetzung mit ihm hervortreten.

[4]) Ages. II, 7. Hipparch. VIII, 9 ff. etc.

mit den ἀγαθά und den κακά verhält. Von diesem Object der Selbsterkenntniss war aber in der ganzen Erklärung gar keine Rede, vielmehr bestand die Selbsterkenntniss nur in einer Kritik der persönlichen Eigenschaften, in einer Abschätzung der individuellen Lebenstauglichkeit. Es scheint hier die tiefere sokratische Auffassung der Selbsterkenntniss durchzudringen, die diese mit der höheren Begriffserkenntniss einigt. Dass die Selbsterkenntniss für Sokrates Begriffserkenntniss und die Begriffserkenntniss Selbsterkenntniss ist, dieser Gedanke liegt selbst dieser ganzen Auseinandersetzung in IV, 2 versteckt zu Grunde, nur erscheint er, wenn man Xenophon folgt, wie ein circulus vitiosus. Euthydem zeigt sich unwissend in Bezug auf die ἀγαθά, καλά etc. (§ 22) und Sokrates empfiehlt ihm zur Correctur dieser Unwissenheit die Selbsterkenntniss (§ 24). Für die Selbsterkenntniss aber verlangt er als Erstes das Wissen der ἀγαθά etc. (§ 31). Also Anfang der Selbsterkenntniss ist, was oben Ziel der Selbsterkenntniss war. Dadurch, dass Xenophon die ineinandergehenden Momente Selbsterkenntniss und Begriffswissen als zeitlich verschiedene Acte auseinandergezogen, ergibt sich der circulus, den er selbst nicht gesehen. Denn Euthydem ist § 31 guten Muths, dass er die ἀγαθά kennt, deren Unkenntniss er sich § 22 auf's heftigste zum Vorwurf macht. Das ist nicht das einzige Merkwürdige in der Gedankenfolge. Wenn die Selbsterkenntniss vom Wissen der ἀγαθά ausgeht und in das Wissen der ἀγαθά einläuft, so passt die lange Zwischenrede gar nicht in diesen Zusammenhang. Sokrates hat die Selbsterkenntniss als Heilmittel gegen die sclavische Unwissenheit des Euthydem bezüglich der ἀγαθά etc. empfohlen. Statt aber die Selbsterkenntniss in dieser Eigenschaft zu erklären, empfiehlt er sie in der langen Rede als Mittel zu ganz anderen Dingen. Selbsterkenntniss bringe Vortheil, Ruhm, Freundesliebe etc., Mangel an Selbsterkenntniss bringe Schaden, ewigen Spott und führe den Fall der Staaten herbei. Was soll der Preis der Selbsterkenntniss, die Niemand angegriffen? Euthydem will Wissen über die ἀγαθά und Sokrates spricht ihm von Vortheil und Ruhm. Der ganze Hymnus auf die Selbsterkenntniss, die Dinge leistet, von denen gar nicht die Rede, stört nur den Zusammenhang. Wird aber die Erwähnung der Selbsterkenntniss § 24 nicht so aufgefasst, als solle sie als Mittel empfohlen werden, sondern als sei damit ein neues Thema angeschlagen, so ist zwar kein Zusammenhang gestört, aber auch keiner vorhanden und die Er-

örterung schneidet mit § 23 ab ohne jeden Uebergang zum Folgenden. Man kann den Zirkel vielleicht auch dadurch aufheben, dass man die *ἀγαθά* von § 22 und die *ἀγαθά* von § 31 als verschiedene Dinge betont, jene als Tugenden, diese als Güter. Aber Sokrates wie Xenophon waren sicher am wenigsten veranlagt, Vorläufer in Schleiermacher'schen Distinctionen zu sein. Die griechische *ἀρετή* vereinigt ja in sich den Besitz von Gütern wie von Tugenden. Plato selbst operirt oft genug (namentlich in den mehr als sokratisch geltenden Dialogen) mit dem Argument, dass die Tugend ein *ἀγαθόν* sei, und in den Memorabilien ist z. B. von der *ἐγκράτεια* zu lesen, dass sie *καλόν τε κἀγαθὸν ἀνδρὶ κτῆμά ἐστιν* (I, 5, 1), dass sie *ἀγαθὸν εἶναι* etc. (IV, 5, 1) und *ἄριστον ἀνθρώπῳ* (IV, 5, 8)[1]. Ausserdem geht die Scheidung von Gütern und Tugenden schon beim zweiten Beispiel der Güter, der Weisheit, in die Brüche — und Sokrates nannte alle Tugend Weisheit (III, 9, 5). Für ihn ist jene Scheidung schon desshalb am wenigsten angebracht, weil seine Tugend keine Willenstugend, weil nach ihm Jeder die Tugend will (M. M. 1187 a) wie ein Gut, nur oft (wie ein Gut) aus Unfähigkeit nicht erlangt, weil ihm die Tugenden wie die Güter nicht Functionen, sondern Objecte der Abschätzung, Erkenntniss sind. In der Argumentation (M. M. 1200 b): Niemand wählt die *κακά*, weil sie *κακά* sind; folglich thut Niemand wissend Unrecht, liegt der Fehler gerade in der Vermischung des real und des moralisch Schlechten resp. der Güter und der Pflichten. Wichtig ist auch, dass „Sokrates" in dem ersten *λόγος προτρεπτικός* des Euthydemus als *ἀγαθά* neben einander aufzählt (279): Reichthum, Gesundheit, Macht, Ehre, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Weisheit.

Die Methode ist nun hier § 31 ff. ganz wie oben beim Gerechten und Ungerechten die antisthenische, d. h. die Methode der antithetisch-relativistischen Differenzirung. Es wird keine allgemeine Definition der *ἀγαθά* vorgeschlagen, wie bei Plato stets verlangt wird, sondern es werden einzelne Beispiele aufgezählt, deren mögliche Vertheilung auf die Gegensätze *ἀγαθά* und *κακά* geprüft wird. Die erste als Beispiel ausgeführte Antithese ist hier *ὑγιαίνειν* und *νοσεῖν*, die zweite — echt kynisch (s. oben) — der *σοφός* und der *ἀμαθής*. An dritter Stelle bethätigt sich die Kritik am Inhalt des *εὐδαιμονεῖν* durch Zerlegung des Zusammen-

[1] Vgl. IV, 6, 10, dass die Tapferkeit *τῶν καλῶν εἶναι*.

gesetzten (συντιθείη § 34, vgl. Theaet. 207) oder durch differenzirende Vertheilung (προσθήσομεν ib., vgl. § 13 f.). Doch ganz abgesehen davon, dass diese Methode kaum die des echten Sokrates war (s. oben), erwecken namentlich die ersten xenophontischen Beispiele entschiedenes Misstrauen. Zunächst will Sokrates die Gesundheit nicht als Gut gelten lassen, weil oft ein Gesunder auf einem schimpflichen Feldzuge oder einer unglücklichen Seereise umkommt, während ein Schwächling, vom Kämpfen und Reisen zurückgehalten, am Leben bleibt[1]). Die Widerlegung durch diese Beispiele hat sicherlich etwas Gesuchtes und Rohes, — aber man mag das ein subjectives Urtheil nennen. Schwerer schon fällt es gegen den sokratischen Charakter in's Gewicht, dass die Widerlegung geschieht durch Beispiele reinster Zufallswirkung, durch Hinweise auf die Macht der τύχη. Was soll dagegen die Selbsterkenntniss nützen? Was soll sie davon lernen? Dagegen hilft nur ein xenophontisches Opfer mit peinlicher Orakelbefragung. Das hat sich dem Meister der Anabasis bei seinen Kämpfen oft genug bewahrheitet. Und auch bei Seereisen lassen die Götter ja oft die Guten zu Grunde gehen[2]). Sokrates aber schätzte nicht die Eutychie, sondern nur die wissensstarke Eupraxie, die mit der Göttergunst eins ist (III, 9, 15). Das ἀπόλλυσθαι, das gerade den Gesunden zustossen kann, soll die Gesundheit hindern, ein Gut zu sein. In welcher Schätzung gerade bei dem Helden des asiatischen Rückzugs das σώζεσθαι stand, darüber später noch Einiges. Für den platonischen Laches (195) wenigstens ist es kein Bestimmungsgrund, einer Sache den Charakter eines Gutes beizulegen oder abzustreiten (darum wissen die Aerzte nichts davon). Was aber Laches, der ja hier nicht maassgebend, behauptet: dass das σώζεσθαι nicht das Wichtigste, das Entscheidende ist über gut und böse, das hat der historische Sokrates bewiesen — als Märtyrer.

---

[1]) Bemerkenswerth ist, dass Plato Alcib. I, 115 B ff. ein ähnliches Beispiel vorbringen lässt: ein edles Thun, wie das Unterstützen der Freunde im Kriege, sei bisweilen ein κακόν, weil, die es leisten, verwundet oder getödtet werden können, die es unterlassen, lebend davonkommen. Aber Plato löst die Sophistik dieses Arguments auf, indem er zeigt, dass nur das accidentielle Moment des Todes oder der Verwundung ein κακόν sei, die Tapferkeit aber ihren Werth behalte. Gegen wen polemisirt hier Plato? Gegen den historischen Sokrates, dem es IV, 2 in den Mund gelegt ist? Eher noch gegen Xenophon, aber wahrscheinlicher gegen seinen häufigen Gegner Antisthenes, der sich immer mehr als Quelle für IV, 2 herausstellen wird.

[2]) Oec. VIII, 16; vgl. XI, 8.

Auch die Weisheit ist kein zweifelloses Gut; denn Dädalos wurde wegen seiner Weisheit von Minos in seinem Dienste festgehalten, verlor seinen Sohn bei einem Fluchtversuch mit ihm und gerieth selbst wieder in barbarische Knechtschaft; ferner soll Palamedes wegen seiner Klugheit von Odysseus beneidet und schliesslich getödtet worden sein. Wie Viele endlich seien wegen ihrer Weisheit vor den Grosskönig geschleppt und schmachteten dort als Sclaven. Schade, dass Xenophon die Beispiele aus mythischer und asiatischer Ferne holen muss, dass er nicht seinen Sokrates analog den anderen Beispielen sagen lassen durfte: die Weisheit ist kein zweifelloses Gut, denn Sokrates, den das Orakel den weisesten der Menschen genannt, musste wegen seiner Philosophie den Giftbecher trinken, dann wäre wenigstens klar geworden, wie sokratisch dieser Sokrates argumentirt. Der Werth der Weisheit als Gut wird hier als zweifelhaft bewiesen auf Grund der Voraussetzung, dass Leben und Freiheit grössere, echtere Güter sind. Diese Gefährlichkeit der Weisheit für Leben und Freiheit wird wieder nicht bewiesen aus der Natur der Weisheit, sondern aus entfernten causalen Beziehungen in möglichen, da und dort wirklich gewesenen Fällen, mit einem Wort nicht aus der ratio, sondern aus der τύχη. Ist es nicht für die dädalische Weisheit Zufall, dass Ikaros unvorsichtig ist und Dädalos selbst gerade in Barbarenhände fällt? Näher liegt es schon zu sagen: die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, die Vaterlandsliebe sind keine Güter, denn Aristides wurde verbannt und Leonidas fiel. Aber die Netze der Causalität dehnen sich ja in's Unendliche, und irgendwo und irgendwann stösst jedes Gut mit einem Uebel causal zusammen, so dass sich jenes in dieses oder dieses in jenes wandelt. So lässt sich freilich von Allem Alles beweisen. Ein philosophischer Kopf aber wird Dinge nur beurtheilen auf Grund ihrer inhärenten Eigenschaften, ihrer thatsächlichen und logisch gesetzmässigen Verhältnisse, nicht aber auf Grund entfernter, möglicher und einseitiger causaler Beziehungen. Was soll denn Euthydem hieraus lernen? Strebe nicht nach Weisheit, denn Du kannst möglicher Weise dem Perserkönig in die Hände fallen, oder strebe nach Weisheit nur dann, wenn sie ein Gut ist? Aber sind es denn ausdrucksfähige Bedingungen, unter denen sie ein Gut ist? Sind es regelmässige Fälle und solche, die der Einzelne lernen kann, die von seinem Wollen, Können, Urtheilen abhängen? Nein, die hier angeführten sind Fälle der reinsten τύχη, sie stehen gänzlich ausserhalb der Herrschaftssphäre des Könnens und

Wissens, ausserhalb aller sokratischen Lehrbarkeit. Keine andere Lehre ist daraus zu entnehmen, als: es gibt keine Kenntniss der *ἀγαϑά*; denn jedes Gut schlägt hie und da in ein Uebel um. Für Sokrates gibt es keine Erklärung einer so wissensfeindlichen, verwirrenden, relativistischen Skepsis; für Xenophon gibt es sogar zwei psychologische Erklärungen: einerseits erscheint ihm das Ganze als ein dialektischer Spass, der nur den Sinn hat, Euthydem möglichst in Verblüffung und Verlegenheit zu setzen, um ihm seine geistige Ohnmacht recht fühlbar zu machen; andererseits hat die wirbelnde Skepsis für Xenophon allerdings ihren Ruhepunkt — in der Göttermacht: *τὰ μέγιστα τοῖς ϑεοῖς* I, 1, 8. — Die Weisheit ist kein zweifelloses Gut, weil die *τύχη* Macht über sie hat, sie in Uebel verwandeln kann; bringt doch Ischomachos selbst, bevor er sein Weib in ihren Hausfrauenpflichten unterrichtet, ein Opfer, um zu erfahren, ob der Unterricht zum Heile ausschlagen werde (Oec. VII, 7 f.). Das regellose Wirken der *τύχη* hat sein Princip in der Göttermacht — das ist ein klarer Zusammenhang. Die aus Erscheinungen der *τύχη* argumentirenden Zweifel am Werth der Weisheit haben ein positives Correlat in der xenophontischen Frömmigkeit und das Ideal, das hinter der „zweifelhaften" Weisheit steht, kann desshalb wohl die xenophontische Eutychie, nicht aber die sokratische Eupraxie (auf Grund des Wissens) sein. Doch noch weniger wird die Ausführung sokratisch denkbar, wenn wir statt auf die Methode der Argumentation auf das Resultat achten. Also die Weisheit ist ein so zweifelhaftes Gut? Merkwürdig ist es schon, dass Sokrates dies lehrt, der eben noch die Selbsterkenntniss in den Himmel gehoben und durch die ganze Unterredung den Euthydem zum Wissensstreben, zur Schätzung des Unterrichts führen will. Vor Allem aber ist es undenkbar, dass Sokrates das Grundprincip seiner Lehre, das Wissen, das ja mit der Weisheit identisch (IV, 6, 7), so leichthin abgedankt haben sollte. Es ist unmöglich, dass der intellectualistische Grundcharakter dieser Lehre, die eben nichts Positives bietet als den extremen Intellectualismus, verfliegen sollte vor einigen schlechtgewählten Beispielen. Soll die Weisheit auch III, 9 ein zweifelhaftes Gut sein, wo sie der xenophontische Sokrates eins setzt mit jeder *ἀρετή*, mit dem *καλά τε κἀγαϑὰ πράττειν* und dann als kenntnissreiches Wirken mit dem *κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα*, dem *εὖ πράττειν* und dem *ϑεοφιλὴς εἶναι*? Man mag noch zweifeln, ob Sokrates ausdrücklich das Gute und das Wissen identificirt, wie Diogenes L. berichtete, aber zu der

Thatsache, dass sämmtliche Sokratiker die Weisheit oder Einsicht mit ihren Idealprincipien, dem Einen und Guten, der Idee des Guten, der Tugend, der Lust verbinden, und zu Allem, was wir bisher von der sokratischen Lehre wissen, steht doch der Satz: die Weisheit ist ein zweifelhaftes Gut, im schärfsten Widerspruch.

Nun ist zwar noch eine andere Lösung denkbar: dass die „zweifelhafte Weisheit" nur elenktisch gemeint ist. Aber um der Elenktik willen das Grundprincip seiner Lehre umzukehren — das würde das stärkste Maass von Eristik sein, und um dies dem Sokrates zuzutrauen, müsste man stärkere Argumente haben als diese xenophontische Stelle, die das Ganze als dialektischen Spass sehr auf die leichte Achsel nimmt. Wird sonst bei Xenophon oder Plato dem Sokrates ein derartiges sacrificium intellectus zugemuthet? Weit eher lässt sich an den Kyniker denken, der an der protreptischen Züchtigung (I, 4, 1) seine Freude hatte und, um die Aporie auf die Spitze zu treiben, sogar den Widerspruch leugnet. Dem Eristiker, der im Euthydemus gegeisselt wird, ist dialektisch Alles zuzutrauen. Es verdient auch starke Beachtung, dass die sokratische Protreptik im platonischen Euthydemusgespräch gleiche Themata behandelt wie im xenophontischen. Der zweite *λόγος προτρεπτικός* bei Plato 288 D ff. sucht den Idealbegriff bis zur *βασιλικὴ τέχνη* und dasselbe geschieht Mem. IV, 2 bis § 11 incl. Der erste *προτρεπτικός* Euthyd. 279 ff. prüft die wahren oder zweifelhaften *ἀγαθά* vom *ὑγιαίνειν* bis zur *σοφία* und zum *εὐδαιμονεῖν*, geht also völlig parallel Mem. IV, 2, 31—36. Selbst die Beispiele vom glücklichen oder unglücklichen Ausgang eines Feldzugs und einer Seereise entsprechen sich IV, 2, 32. Euthyd. 279 E. Nun ist aber hier die Protreptik des platonischen Sokrates der des xenophontischen in Tendenz und Resultat direct entgegengesetzt. Jene durchaus positiv, diese rein negativ, nur auf die Aporie ausgehend; jene die *σοφία* identisch mit dem Glück als einzig sicheres Lebensgut fixirend, diese so skeptisch, so dissolut, dass Weisheit und *εὐδαιμονεῖν* in gar keine Beziehung gebracht, sondern nur beide als ganz oder theilweise zweifelhafte Güter abgethan werden. Von wem ist nun Xenophon in dem protreptischen Capitel wesentlich abhängig? Und welcher Protreptik wollen die *λόγοι προτρεπτικοί* des Sokrates im Euthydemus ein Gegenbild bieten? Antisthenes ist hier wieder das Bindeglied, die gemeinsame Unterlage der platonischen und xenophontischen Erörterungen. Oder ist es wahrscheinlicher, dass Plato im Euthydemus direct gegen Xenophon

polemisirt? Denn sowohl die Parallelen wie die Gegensätze in beiden „sokratischen“ Behandlungen sind doch zu gross, um sie nicht direct oder indirect in Beziehung setzen zu müssen. Für Antisthenes entscheidend ist aber, dass Xenophon selbst ihm Symp. III, 4 die These in den Mund legt, dass die Weisheit ein zweifelhaftes Gut und bisweilen schädlich sei. Von den drei Beispielen, die Xenophon zur Discreditirung der Weisheit als sicheres Gut beibringt, macht das letzte — die Weisen beim Perserkönig — den Eindruck, als hätte er es aus seiner eigenen Kenntniss der persischen Verhältnisse hier angefügt. Die beiden anderen Beispiele aber erinnern an die bei Antisthenes beliebte Verwerthung der Mythen zur ethischen Argumentation. Das dädalische Beispiel würde viel besser am Platze sein, wenn es in Xenophon's Quelle eingeführt wäre mit dem Hinweis auf die Tradition der dädalischen Abstammung des Sokrates, die ja Plato oft mit leichtem Humor erwähnt und die Antisthenes sicher bekannt war. Vielleicht klingt auch in der theils breiten, theils gesuchten[1]) Ausführung leise der gorgianische Stil nach. Das zweite Beispiel könnte in der Quelle des Xenophon eine ähnliche Anknüpfung an Sokrates gehabt haben wie das erste. Wie dieses die Abstammung des Sokrates in mythischem Lichte zeigen würde, so jenes seinen Tod, der eine im Alterthum viel bemerkte Parallele im Schicksal des Palamedes findet[2]). Liegt es nun nicht am nächsten, dass der Vater des Sokrates-Palamedes derjenige Sokratiker gewesen, dessen Stärke die ethische Actualisirung des Homer war? Zudem hatte Antisthenes ein mehrfaches Interesse nicht nur an der Gestalt des Palamedes, sondern auch daran, seine Weisheit, wie hier, in zweifelhaftem Lichte zu zeigen. Die namentlich durch Tragödien des Sophokles und Euripides lebendig gewordene Tradition hatte Palamedes dargestellt als *σοφός*, als mathematischen Erfinder und in engem, aber auch tragisch-feindlichem Verhältniss zu des Antisthenes Haupthelden Odysseus und jedenfalls zu seinem *ἀγαθὸς βασιλεύς* Agamemnon[3]). Dazu kam noch der Palamedes des Gorgias, zu dem Antisthenes theils ab-

[1]) Vgl. namentlich die Wendung *καὶ τῆς τε πατρίδος ἅμα καὶ τῆς ἐλευθερίας ἐστερήθη*. Dieses Beispiel braucht in seiner auffallenden Breite doppelt so viel Raum als die beiden anderen zusammen.

[2]) Vgl. Plato Apol. 41 B. Xen. Apol. 26 und die unglaubhafte (Zeller 202, Anm.) Anekdote, dass Euripides in seinem Palamedes auf Sokrates angespielt und dadurch die Zuhörer zu Thränen gerührt habe.

[3]) Vgl. z. B. bei Plato Rep. VII, 522 C. Phaedr. 261 B. epist. II, 311 B.

hängig, theils bewusst concurrirend und auch in Homericis dissentirend sich verhält. Das apologetische Interesse an seinen Helden, seine Abneigung gegen mathematische und verwandte Wissenschaften und der Reiz, der Tradition zu widersprechen, die Palamedes als ungerecht leidenden Helden gar zu laut beklagte, das Alles mag allerdings den Kyniker zu einer so ungünstigen Auslassung über die *σοφία* des Palamedes veranlasst haben, wie sie bei Dio Chrysostomus orat. XIII p. 428 R zu lesen ist, der hierin wie in der ganzen paränetischen Rede nach Dümmler's glücklicher Vermuthung einer Schrift des Antisthenes folgt [1]). Vielleicht hat dieser ähnlich Odysseus gegenüber Palamedes gerechtfertigt, wie er in der erhaltenen Declamation Jenen gegenüber Aias rechtfertigt, den die Tradition gleich Palamedes als Opfer ungerechten Urtheils beklagte [2]). Merkwürdig ist nun, dass Xenophon der Deutung, der er hier Mem. IV, 2, 33 folgt, dass nämlich Odysseus der Mörder des Palamedes sei, Cyneg. I, 11 ausdrücklich widerspricht. Dieser Widerspruch richtet sich, wie Dümmler richtig vermuthet [3]), gegen Antisthenes. Wie erklärt sich nun der Gegensatz der xenophontischen Stellen? Am natürlichsten doch wohl wie oben der Gegensatz zwischen Cyr. I, 6, 31 f. und Mem. IV, 2, 14 ff., dass nämlich Xenophon im Cyneg. (wie in der Cyr.) selbständiger, Mem. IV, 2 aber abhängig ist. So deutet auch das Palamedesbeispiel auf die kynische Quelle. Palamedes repräsentirt eine *σοφία*, die der Kynismus nicht schätzte, wie er auch die Naturphilosophie wohl als *σοφία*, aber nicht als werthvoll anerkannte [4]). Gerade seine einseitig praktische Richtung, die doch auch den sokratischen Intellectualismus nicht verleugnete, fand ihr unantastbares Ideal in der *φρόνησις*, während ihr die graue Theorie, die *σοφία*, an deren Unfällen sie sich öfter ergötzte [5]), ein *ἀμφίλογον* war. So zeigt sich IV, 2, 33 ganz specifisch kynisch.

---

[1]) Philologus 50. S. 295.

[2]) Vgl. ausser dem sophokleischen Aias namentlich Plato Apol. 41 B *ἐντύχοιμι Παλαμήδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν.*

[3]) a. a. O.

[4]) Vgl. Arist. Eth. Nic. 1141 b 3 und oben S. 353, 2. 383, 2.

[5]) Dass die Anekdote Theaet. 174 A von der aufgeweckten, witzigen thrakischen Sclavin, die gespottet haben soll, als Thales, die Sterne betrachtend, in den Brunnen gefallen war, auf Antisthenes zielt, ist schon längst bemerkt. Zeller, Philos. d. Gr. II, 1, 289, 2[4]. Archiv V, 180.

Der Nachweis des zweifelhaften Werthes der Güter, aus denen das εὐδαιμονεῖν zusammengesetzt wird, wie Kraft, Reichthum, Ansehen, erinnert stark an das, was Xenophon im eigenen Namen Mem. I, 2, 24. 25 als Ursache für den Verderb des Alkibiades anführt, was er den Krösus Cyr. VII, 2 zur Erklärung seines Unglücks und den Hiero ausführlich zur Charakteristik seines zweifelhaften Herrscherglücks sagen lässt; entfernte Anklänge finden sich dabei auch an manche jener zweifelhaften Fälle, in denen man das Orakel befragen muss (I, 1, 8). Es wird sich noch später Gelegenheit finden, den einzelnen Gedanken von § 35 ihre Stelle im Gedankenrepertoir des Xenophon anzuweisen. Auch Sokrates musste den absoluten Werth der „Güter" gegenüber seinem absoluten Wissensideal in Zweifel stellen, darum ist aber die Ausführung hier nicht so specifisch sokratisch, dass man daraus mit Wildauer (S. 13 ff.) scharf pointirt die Verkündigung der εὐδαιμονία als einziges Willensprincip der sokratischen Ethik entnehmen kann. Dieses Willensprincip, wenn es überhaupt bei Sokrates vorhanden, heisst εὐπραξία (III, 9, 14 f.). Daneben sinkt die Eudämonie zum blossen Namen herab, den Sokrates so wenig wie das ganze Alterthum von seinem Princip abgewiesen haben wird. Hier wird die Eudämonie nur noch als tautologisch leeres Princip festgehalten; vielleicht aber auch das nicht einmal. Denn Euthydem sagt εἴ γε μηδὲ τὸ εὐδαιμονεῖν (das Substantiv εὐδαιμονία, das doch Terminus sein soll, wird hier nirgends gebraucht) ἐπαινῶν ὀρθῶς λέγω, ὁμολογῶ μηδ' ὅτι πρὸς τοὺς θεοὺς εὔχεσθαι χρὴ εἰδέναι. Danach scheint es die Auffassung des Euthydem zu sein, dass Sokrates erst nur ironisch das εὐδαιμονεῖν in seiner Allgemeinheit als unzweifelhaftes Gut zugestanden, dann aber durch Zerlegung des Begriffs in seine Theile dieses Zugeständniss widerlegt habe. So ist denn auch die Skepsis, bei der Euthydem angelangt ist, eine consequente und vollkommene. Er weiss nicht, was er von den Göttern erbitten soll. Das ist xenophontische Art: mit der sokratischen Selbsterkenntniss fängt die Erörterung an und mit dem Gebet an die Götter hört sie auf. Denn Sokrates hat dafür keine Antwort, sondern nur die wohlfeile, etwas boshafte Bemerkung: Du hast eben darüber noch nicht nachgedacht. Dann springt er zu einem anderen Thema über. Sokrates spielt hierbei eine eigenthümliche, unklare Rolle. Was nützt dem Euthydem die Lobrede auf die Selbsterkenntniss und die Auskunft, dass dieselbe mit der Erkenntniss der ἀγαθά beginne, wenn er nicht erfährt, was jene ἀγαθά sind? Wenn Xenophon ein Beispiel

protreptisch-negativer Dialektik des Sokrates geben wollte, so sind jene offenbar positiven Lehren von der Selbsterkenntniss und ihrem Ausgangspunkt Inconsequenzen gegen das Motiv der dargestellten Erörterung.

Aber das Entweichen jedes materialen ἀγαθόν, die sich ergebende Unmöglichkeit, das ἀγαθόν synthetisch zu fixiren, hat allerdings einen tieferen Sinn, von dem Xenophon nichts ahnt. Was dahinter steckt, ist die Leugnung eigentlicher synthetischer Definitionen, der consequente, völlige materiale Relativismus, der da erklärt, man könne nicht sagen: X ist ἀγαθόν, denn es zeige sich, dass X auch nicht ἀγαθόν sei, man könne nur sagen: X ist X und ἀγαθόν ist ἀγαθόν (Plato Theaet. 201. Soph. 251 B. Arist. Met. 1024 b ^{33}. 1043 b ^{23} etc.). Mit einem Wort: es ist der consequente antisthenische Standpunkt, der der ganzen elenktischen Entwicklung zu Grunde liegt. Auch für die letzterwähnte Kritik des Inhalts des εὐδαιμονεῖν scheint Xenophon nicht bloss methodisch durch den Kynismus angeregt zu sein. Abgesehen von der Wahrscheinlichkeit, dass Xenophon gerade in der Krösusepisode und in der Schilderung des Tyrannenleids im Hiero[1]) kynischem Einfluss unterliegt, abgesehen von sehr verwandten Tendenzen in dem stark kynisch gestimmten Eryxias[2]), ist es doch eine Thatsache, dass sich die Kyniker mehr als Andere mit der Kritik der „Güter und Uebel" beschäftigt haben, wie z. B. Zeller diesem Thema bei ihnen ca. zehn Seiten widmet. Und mit dieser Kritik, nicht mit seiner erkenntnisstheoretischen Sophistik, konnte Antisthenes auf Xenophon Eindruck machen. Diese Kritik aber entwickelte gerade die Relativität, den zweifelhaften Werth der „Güter" und namentlich der hier § 34 genannten populären Güter: κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος, δόξα. (Gerade in der so echt kynischen Discreditirung der δόξα verräth Xenophon seine Abhängigkeit: denn ihm geht der Ruhm über Alles[3]). Antisthenes ist bekannt als ein Verächter des Reichthums und der Schönheit, der die Schmeichler hasst und die Liebe eine Krankheit nennt[4]). Alle Anzeichen deuten darauf

---

[1]) Nicht in dem optimistischen Gegenbild des rathenden Simonides, mit dem Xenophon gerade den kynischen tyrannenfeindlichen Pessimismus beschränkt und abwehrt.

[2]) Vgl. auch Dümmler Akad. 260.

[3]) Nur eine von hundert Stellen: Hiero VII, 4.

[4]) Die Hauptstelle bei Xenophon selbst Symp. IV, 34 ff., viele andere in den Fragmenten (bei Winckelmann) S. 29, 1. 45. 56, 2. 57, 6. 58, 7. 10. 59, 11 etc.

hin, dass Xenophon in der Schilderung, die Reichthum, Ruf und Schönheit das Verderben des Kritias und Alkibiades sein lässt (I, 2, 24 f.), dem Antisthenes folgt[1]). Erwähnt sei noch, dass dieser auch die Tapferkeit als *ἀμφίλογον* hinstellt (Xen. Symp. III, 4) und den auf seine *ἰσχύς* stolzen Aias von Odysseus widerlegen lässt (Frg. S. 44). Dass in IV, 2 die *σοφία* mit anderen Gütern als zweifelhaft abgethan wird, die *δικαιοσύνη* aber ohne Zweifel an ihrem Werth vorher central behandelt wurde, das entspricht der Ansicht des Antisthenes, der Symp. III, 4 die *σοφία* etc. als bisweilen schädlich hinstellt, die *δικαιοσύνη* aber als *ἀναμφιλογωτάτη* (vgl. diesen Terminus IV, 2, 34).

Es lässt sich nicht bezweifeln, dass Xenophon in der Einführung des neuen Themas (§ 36 f.) der sokratischen Methode folgt. Euthydem will einem demokratischen Staat vorstehen, folglich muss er wissen, was ein Volksherrscher ist. Hierzu aber ist nöthig, zu wissen, was das Volk ist. Da Euthydem das Volk für die Armen hält, so ergibt sich die weitere Frage, was die Armen (und was die Reichen) sind? In dreifachem[2]) *τί ἐστι* steigt hier die Begriffsuntersuchung die Stufenleiter der Voraussetzungen hinab, die sich mit logischer Nothwendigkeit ergeben. Auch die im Folgenden durchgeführte These, dass für Ueberfluss und Mangel nicht Reichthum oder Armuth entscheidend sei, sondern die ökonomische Tüchtigkeit, ruht wenigstens auf einem sokratischen Gedanken: nicht das (zufällige) Sein, der reale Besitz ist entscheidend, sondern die Wissenstüchtigkeit, das Gebrauchsverständniss, wie nicht der durch's Loos oder sonstwie Gewählte Herrscher ist, sondern der sich auf's Herrschen versteht. Die Ausgestaltung dieses Satzes hier schlägt allerdings ganz in den xenophontischen Gesichtskreis und findet darin ihren natürlichen Anhalt und vielfache Parallelen; denn sie enthält das Grundthema des *Οἰκονομικός* (vgl. namentlich c. II. III) und ein Lieblingsthema des Hiero, der Cyropädie u. a. xenophontischer Schriften. Aber auch für diese letzte Erörterung des Gesprächs lässt sich kynischer Einfluss wahrscheinlich machen. Der unvermittelte Sprung zu dem neuen Thema gibt der Elenktik etwas Absichtliches, Aufdringliches, das dem didaktischen Terrorismus der Kyniker ähnlicher sieht als der ironisch spielenden, bescheiden und natürlich sich gebenden sokratischen Dialogik. Aber

---

[1]) S. oben S. 382 u. später.
[2]) Dindorf erklärt mit Unrecht das zweite für interpolirt.

vielleicht hat Xenophon's Ungeschick nur Themata auseinandergerissen, die bei Antisthenes einen besseren Zusammenhang haben, oder umgekehrt Erörterungen verschiedener antisthenischer Schriften aneinandergedrängt. Dass Thrasymachos, wie er die kynische Auffassung der Politik als Hirtenkunst anführt, auch in einer angenommenen Beziehung zwischen dem Gerechten und den verschiedenen Staatsformen (Demokratie, Tyrannis etc. Rep. 338 D f.) eine kynische Ansicht ausspreche, ist nicht leicht zu erweisen (vgl. oben S. 394). Aber dass Antisthenes hier eine Verbindung statuirte, lässt sich aus seinen Schriften *περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας, περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου* wohl entnehmen. Der erstere Titel deutet ja ebenso wie die drei Schriften über Herrschaft und Königthum auf eine gründliche Beschäftigung mit der Bestimmung der verschiedenen Staatsverfassungen. Auch der *οἰκονομικός* (IV, 2, 39) wird wohl in des Antisthenes gleichnamiger Schrift seine Schätzung gefunden haben. Dass die relative Fassung, ja Umkehrung der Begriffe Reichthum und Armuth specifisch antisthenisch ist, sagt Xenophon selbst. Man vergleiche:

Mem. IV, 2, 37 ff.

Welche nennst Du nun arm und welche reich? — Die, antwortet Euth., welche nicht genug haben, ihre Bedürfnisse zu bezahlen, arm, die, welche mehr als genug haben, reich. — Hast Du nun wohl bemerkt, dass Manchen ihr sehr geringes Vermögen nicht nur genügt, sondern mehr als genug bietet, dass Anderen dagegen ein sehr grosses Vermögen nicht genügt? — Du hast Recht, sagt Euth., ich kenne sogar Tyrannen, die sich aus Mangel wie die Bedürftigsten zu Ungerechtigkeiten hinreissen lassen[1]. — Dann, sagt Sokr.,

Symp. III, 8 nennt Antisthenes, aufgefordert, wie die Anderen anzugeben, worauf er am meisten stolz sei: seinen Reichthum. Und wesshalb, da er doch keinen Obolos und einen lächerlich kleinen Grundbesitz sein nennt? IV, 34 ff. folgt die Begründung: „Weil ich meine, dass die Menschen Reichthum und Armuth nicht im Hause, sondern in der Seele haben. Denn ich kenne Privatleute, die trotz grossen Besitzes so arm zu sein glauben, dass sie Alles thun, um mehr zu erwerben; ja ich kenne Brüder, von denen – bei gleichem Erbe — der Eine genug, ja Ueberschuss hat, der Andere allen

[1]) Es ist nicht das erste Mal, dass sich Euthydem, wie die Parallele zeigt, so gut antisthenisch äussert. Nach früheren Andeutungen bewegt er sich auch IV, 2, 1. 8. 10 Schl. 12 Schl. 23. 33 Anf. 34 Anf. in kynischen Gedanken und Wendungen. § 11 Schl. und § 31 erinnert er an die

werden wir die Tyrannen zum Volk stellen müssen, die aber bei geringem Besitz ökonomisch sind, zu den Reichen.

Mangel leidet. Ich weiss aber auch von einigen Tyrannen, die so nach Schätzen hungern, dass sie viel Schlimmeres thun, als die Bedürftigsten. Aus Mangel stehlen sie" u. s. w. Nun folgt eine detaillirte Schilderung der Ungerechtigkeiten einiger Tyrannen, während Antisthenes für alle Bedürfnisse genug hat.

Dass nicht nur die Betrachtung der *ἀδικία* der Tyrannen, sondern auch, was im Symposion fehlt, ihre ungünstige Parallelisirung zum *δῆμος* antisthenisch ist, ersehen wir aus Winckelm. Frg. 14 S. 59: *Ἀντισθένης ὁ φιλόσοφος τοὺς δημίους εὐσεβεστέρους ἔλεγεν εἶναι τῶν τυράννων. πυθομένου δέ τινος τὴν αἰτίαν, ἔφη, ὅτι ὑπὸ μὲν τῶν δημίων οἱ ἀδικοῦντες ἀναιροῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν τυράννων οἱ μηδὲν ἁμαρτάνοντες.*

Die Paradoxie des „reichen" Kynikers tritt im Symposion dadurch noch schärfer in's Licht, dass Charmides gerade neben jenem nur halb so paradox seine (wirkliche) Armuth als Gegenstand seines Stolzes nennt. Es geht hier mit dem Reichen und Armen wie früher mit dem Herrn oder Freien und Sclaven: der Kyniker sucht etwas darin, die concreten Begriffe durch Uebertragung auf das Seelische geradezu umzukehren [1]). So erscheint auch hier der zum armen Volk gestellte Herrscher. Dies „Stellen" (*θήσομεν εἰς*) erinnert daran, dass die antisthenische Methode antithetischer Differenzirung, die oben mit der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit begann, auch zuletzt noch in der Antithese der

---

Tendenzen zweier Reden des „Protagoras" (Prot. 334 und 322 C bis 326). Jedenfalls zeigt sich seine Bedeutung als antisthenische Figur, die eben die Maske im platonischen Euthydemus verständlich macht. Dass in IV, 2 Euthydem bisweilen nur den populären Opponenten und Hörer abgibt, bisweilen aber ebenso wie „Sokrates" am antisthenischen Charakter Antheil hat, erklärt sich ähnlich wie die merkwürdige Thatsache, dass in einigen platonischen Dialogen mehrere differirende Figuren gleichzeitig kynische Züge tragen: Antisthenes schrieb Dialoge, und so trugen beide Gesprächsparteien, wenn auch die siegende und unterliegende in verschiedenem Grade, sein individuelles Gepräge, zumal er ja in seiner rhetorischen Art Beiden ein langes Plaidoyer gönnte.

[1]) Mit der antisthenischen Theorie vom seelischen „Reichthum" beginnt diese grösste Debatte im Symposion IV, 2 und mit derselben (*σεσαγμένος δὴ παντάπασι πλούτου τὴν ψυχὴν ἔσομαι*) schliesst sie IV, 64.

πένητες und der § 37 durch eine besondere Frage ausdrücklich hinzugenommenen *πλούσιοι* festgehalten wird. Beachtenswerth ist auch, dass sich die Frage *τί ἐστιν* onomatologisch-descriptiv wandelt in die Frage *ποίους* (vgl. Arist. Met. 1043 b[26]) *καλεῖς* — ein deutliches Kennzeichen antisthenischer Einwirkung.

Auffällig an diesem Capitel, das in seiner ganzen Länge wesentlich mit Ausnahme der Lobrede auf die Selbsterkenntniss der sokratischen Methode, wenn auch in antisthenischer Variation, zu folgen sich bemüht, ist die inhaltliche Zerrissenheit des Gedankenganges. Das Hauptgespräch des Capitels behandelt sechs verschiedene, wesentlich äusserlich und kaum theoretisch zusammenhängende Themata: der Beruf des Euthydem; die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit; der Werth der freiwilligen und unfreiwilligen Missethaten; die Selbsterkenntniss; das unzweifelhafte Gut; der Begriff des Volkes resp. der Armen. Vergleicht man damit die Hauptquellen für die Tugendwissenslehre und die Begriffsforschung, also die sokratisch treuesten und wichtigsten Capitel III, 9 und IV, 6, die verhältnissmässig eine noch grössere stoffliche Zerrissenheit zeigen (III, 9 sechs oder sieben, IV, 6 acht Themata), so kann man getrost sagen: Xenophon war, was bei dem Laien nur natürlich ist, unfähig, die sokratische Behandlung eines sokratischen Themas längere Zeit durchzuführen und weckt desshalb, wo ein Thema ein längeres Capitel beherrscht, schon an sich entschiedenes Misstrauen. Aber die Unfähigkeit zur dialektischen Bewegung eines sokratischen Themas zwingt Xenophon zur Abhängigkeit von anderer Sokratik. Diese Abhängigkeit aber wieder, wenn sie ihn nicht zum Plagiator machen soll, zwingt ihn zur halb referirenden Kürze. Die Elenktik ist sicherlich echt sokratisch. Von wem aber die specifische Art „sokratischer" Elenktik in den Memorabilien abhängig ist, das deutet Xenophon selbst an, indem er im Symposion Antisthenes in seinem ganzen Auftreten zum ebenso treuen Sokratiker wie scharfen Elenktiker macht. Vgl. namentlich IV, 2: *ὁ Ἀντισθένης ἐπαναστὰς μάλα ἐλεγκτικῶς αὐτὸν ἐπήρετο.* 3: *ὁ Ἀντισθένης ἅμα εἰσβλέπων ὡς ἐλέγχων αὐτόν.* 4: *ὦ σοφιστά, ἐλεγχόμενος.* VI, 5: *Καλλίας ἔφη Ὅταν οὖν ὁ Ἀντισθένης ὅδ' ἐλέγχῃ τινὰ ἐν τῷ συμποσίῳ, τί ἐστιν τὸ αὔλημα*[1]).

---

[1]) Diese Aeusserung bekommt noch eine besondere Pointe, wenn auch andere Zeugnisse darauf hinweisen, dass das Flötenspiel bei Antisthenes eine ganz merkwürdige Rolle spielte. Vgl. Frg. 30 S. 62, 46 S. 65 und die

c) Das Werthprincip.

Rein theoretischer, dialektischer Natur sind in den Memorabilien nur noch die Erörterungen über die Begriffe des Guten und Schönen in III, 9 und IV, 6. In dem letzteren Capitel werden sie in je 6—8 Zeilen abgethan. Natürlich ist das ganze Gespräch IV, 6 xenophontische Fiction — Sokrates wird nicht so summarisch die wichtigsten und heterogensten Begriffe behandelt und in einem viertelstündigen Gespräch fast sein ganzes Lebensprogramm erfüllt haben. Die Behandlung des Begriffs ἀγαθόν in § 8 ist so unmethodisch wie möglich. Sie geschieht in 4 Fragen: Scheint Dir dasselbe für Alles nützlich zu sein? Ist nicht, was für das Eine nützlich, bisweilen für das Andere schädlich? Hältst Du etwas Anderes für gut als das Nützliche? Das Nützliche ist also gut für den, für welchen es nützlich ist? Das Ganze ist viel mehr eine Definition des Nützlichen als des Guten. Sokrates springt sofort vom Guten auf das Nützliche über und diesem gelten nicht nur die ersten Fragen, selbst die Schlussdefinition geht auf das Nützliche, das Subject ist, nicht auf das Gute, das nur ein Prädicatstheil ist. Nur die dritte Frage bezieht sich wirklich auf die Definition des Guten, aber sie stellt die Identität von gut und nützlich als selbstverständlich hin — ohne Beweis. Wäre das so einfach, so brauchte die ganze Begriffserörterung nur aus dieser Frage und der Antwort Ja zu bestehen. Xenophon verrückt die Sachlage so, als gelte es die Frage, ob das Nützliche relativ sei. Das ist natürlich selbstverständlich und Niemand zweifelt, dass der Utilitarismus ethischer Relativismus ist. Die Kernfrage ist vielmehr, ob das Gute mit dem Nützlichen identisch, — und diese Identität gerade stellt Xenophon als Behauptung ohne Beweis wie selbstverständlich hin, während er das Selbstverständliche ausführlicher erörtert. Die Schlussdefinition (das Nützliche ist gut für den, für welchen es nützlich) ist so, wie sie da steht, bis zur Sinnlosigkeit unbrauchbar. Diese ganze Begriffsbehandlung fällt natürlich dem Xenophon zur Last: Über die These von der Identität des Guten und Nützlichen selbst ist darum noch nichts ausgemacht.

Etwas klarer ist die folgende (§ 9) Untersuchung über den Begriff des καλόν, sofern sie diesen Begriff wenigstens festhält,

---

Argumentationen des „Protagoras“ (Prot. 323 A 327) sowie des kynisch beeinflussten Autors der διαλέξεις (s. oben S. 400 Anm.).

wenn sie auch wieder das *χρήσιμον* als Subjectsbegriff behandelt und dasselbe zum *καλόν* statt das *καλόν* zum *χρήσιμον* hinführt. Das ist nicht der Weg sokratischer Induction. Ebenso wenig ist dies wohl die mehr äusserliche, wie es scheint, etymologisch spielende Ueberführung des *χρήσιμον* zum *καλόν* durch das *καλῶς ἔχει χρῆσθαι*. Auch hier bleibt wesentlich die These stehen und die Behandlung ist als ungenügend, wenn nicht als leer zu bezeichnen. Sokrates ist natürlich auch nicht die gewundenen Wege gegangen, auf denen der Redactor Xenophon die Definition des *καλόν* consequent in die folgende Untersuchung über die *ἀνδρεία* hineinzutragen sich bemüht. Die unter diesem Zwange producirten Sätze sind allerdings weder schön noch brauchbar [1]).

Entschieden glücklicher in der Behandlung der Begriffe des Guten und Schönen sind die parallelen Erörterungen in III, 8, schon desshalb, weil IV, 6 eine sokratische Begriffsinduction geben will — eine für Xenophon schwierige Aufgabe —, III, 8 aber eine Polemik. Namentlich die erste Erörterung in III, 8 zeichnet sich durch eine schlagkräftige Pointirung aus. Aristipp stellt die versuchende Frage an Sokrates, ob er etwas Gutes kenne. Der aber lässt sich nicht fangen und fragt, ob etwas, das für das Fieber, oder etwas, das für schlimme Augen oder das für den Hunger gut sei, und da Aristipp stets verneint, schliesst er, wenn Jener etwas meine, was zu nichts gut sei, so kenne er weder ein solches, noch brauche er's. Die Methode der mehrfachen, abgefragten, negativen Beispiele ist sicher sokratisch. Auch die Schlusspointe? Das führt ebenso wie die folgende im Resultat parallel gehende Erörterung über das Schöne auf die Hauptfrage: ob denn nun der hier vertretene Utilitarismus, der ethische und ästhetische Relativismus dem historischen Sokrates zugehörig oder ihm von Xenophon angedichtet ist. Diese Frage wird noch complicirter durch eine von Dümmler eröffnete aussichtsreiche Perspective, welche neben Sokrates und Xenophon den Plato des grösseren Hippias und Aristipp in die Streitfrage hineinziehen lässt. D. meint [2]), dass Mem. III, 8 „recht eigentlich" als Kritik des platonischen Hippias maior gemeint sei, dass Xenophon den historischen Sokrates dem Plato gegenüber als Relativisten vorführen will, in Uebereinstimmung mit Aristipp, welcher im Hippias als eigentlicher Hauptverfechter der Relativität der Eigenschaften charakterisirt sei, eine Theorie,

---

[1]) Vgl. oben S. 325.

[2]) Akad. 180.

die er — auch nach dem Hippias — von Heraklit entnommen haben soll. Aber gegen diese Auffassung erheben sich mehrfache Bedenken. Aristipp wird im Hippias nicht genannt. Die Widerlegung der von Hippias gegebenen ersten Definition des *καλόν* (*παρθένος καλὴ καλόν*) geschieht „durch den Hinweis, dass alles einzelne Schöne im Vergleich mit einem Schöneren zugleich hässlich sei“ (p. 287 E bis 289 D). Mit dieser widerlegenden Theorie soll nun nach D. Plato die Lehre des Aristipp citiren. Wesshalb gerade des Aristipp, da hier kein Name genannt wird? Weil er Mem. III, 8 als Bekenner des Relativismus auftritt? Aber auch Sokrates bekennt dort sehr entschieden die Relativität des Guten und Schönen und Xenophon und Antisthenes, „der Hauptgegner des Platon“, theilen nach D. selbst (S. 187) diese Ansicht. Dass die Späteren die relativistische Lehre von Heraklit empfangen und Aristipp wegen seines Relativismus „Neu-Herakliteer“ sein müsste, ist schon desshalb nicht anzunehmen, weil ja eben nach D. auch Sokrates, Antisthenes und Xenophon die Anschauung vertreten, die sie wohl sicherlich nicht dem Heraklit verdanken und auch kaum der Vermittlung des Aristipp. Ausserdem wird hier nicht eine wichtige heraklitische Lehre gegen eine andere Theorie in's Feld geführt, sondern nur ein heraklitisches Citat, das noch sehr der Ergänzung bedarf, mit benützt. Nach D. lautet der Ausspruch (S. 179): Der schönste Affe sei mit dem Menschen verglichen hässlich, und der Mensch verhalte sich zur Gottheit wieder nur wie der Affe zum Menschen. Aber das hat Heraklit gar nicht gesagt. Es ist verlorene Mühe, dass D. diese Gottheit in das heraklitische System richtig einzustellen sucht. Heraklit spricht nicht von der Gottheit, sondern nur von dem Menschen und Affen. Der Vergleich zwischen Menschheit und Gottheit gehört dem Plato, der nur hinzufügt, dass Heraklit ihm darin wohl Recht geben würde. Der heraklitische Affe konnte den Hippias mit seinem *παρθένος καλὴ καλόν* niemals widerlegen, erst der hinzukommende platonische Vergleich von Mensch und Gottheit zeigt die *παρθένος* zugleich schön und hässlich, lässt eine Stufenleiter bilden und erhebt damit die Relativität zur Theorie. D. meint (180), dass Plato hier „die Ansicht eines Mitschülers ausspielt, welche er freilich selbst nicht billigt, die aber zur Widerlegung des Hippias genügt“. Wo findet sich aber eine Andeutung von diesem Mitschüler und davon, dass Plato die von ihm vorgetragene Ansicht nicht billigt? Kann er denn überhaupt hier anderer Ansicht sein? Hat Plato je die Relativität des einzelnen Schönen, von

dem hier die Rede, geleugnet? Die ästhetische Relativität hier im Hippias unterscheidet sich von der in den Mem. schon dadurch, dass diese auf den Gebrauch, jene auf den Vergleich (mit anderem Schönen) geht. Das einzelne Schöne ist relativ im Hippias, weil Anderes schöner ist, in den Mem., weil es nicht zu Allem schön, d. i. brauchbar ist. Jene im Hippias vorgetragene Ansicht über die Relativität der Eigenschaften der einzelnen Dinge ist nicht nur von Plato anerkannt, sondern sie ist specifisch platonisch, für Plato die nothwendige Vorstufe zur Ideenlehre; denn gerade die Erkenntniss, dass alles Einzelne zugleich schöner und hässlicher, grösser und kleiner ist, führt ihn dazu, das Absolute nothwendig und nur in der begrifflichen Idee anzuerkennen[1]).

Wenn wirklich die aristippische Doctrin im Hippias als ästhetischer Relativismus im Sinne der Mem. auftreten soll, so geschieht dies jedenfalls nicht dort, wo zufällig ein heraklitisches Citat zur Verwerthung kommt, sondern höchstens weit später 295 C ff., wo die Definitionen καλόν = χρήσιμον und, als diese widerlegt, καλόν = ὠφέλιμον aufgestellt werden. Gerade hier, wo die Mem. für den Aristipp im Hippias zeugen könnten, will aber D. mehr an Xenophon denken und nur nebenher an Aristipp und Antisthenes. Allerdings ist die Uebereinstimmung der hier widerlegten Definition mit Mem. III, 8, 5—8 und IV, 6, 9 so auffallend, dass D.'s Gedanke, Plato polemisire hier gegen Xenophon, begreiflich erscheint. Die Möglichkeit, die Stelle des Hippias als Kritik von Mem. III, 8 aufzufassen, hat sich ja D. dadurch abgeschnitten, dass er Mem. III, 8 vielmehr als Kritik des Hippias erklärt hat. Statt dessen soll sich die platonische Polemik gegen c. V des xenophontischen Symposiums richten. Aber abgesehen davon, dass Symp. c. V lange nicht so scharf, so ausdrücklich von jener Kritik getroffen wird, wie ja auch das ganze Capitel nicht das Stichwort χρήσιμον oder εὔχρηστον für das καλόν verwendet, abgesehen ferner von der bedenklichen Nothwendigkeit, III, 8 der Mem. in der Abfassung später anzusetzen als das Symp., ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass Plato diesen sophistischen Spass, dieses Product übermüthiger Weinlaune zum Gegenstand einer ernst eingehenden wissenschaft-

---

[1]) Vgl. Phaed. 100 B bis 102 E. Rep. 523 ff. Symp. 211. Uebrigens weist ja Plato bei der späteren Definition des Hippias 291 D E ebenso die Relativität nach.

lichen Kritik gemacht haben sollte. Der dialektische Scherz des c. V bedarf keiner Kritik: er richtet sich selbst. Der Preis der Schönheit wird nicht dem Sokrates zuerkannt, obgleich er die Bildung seiner Gesichtstheile als geeigneter für den Sinnesgebrauch nachgewiesen, sondern dem Kritobulos; und Sokrates wird dies ästhetische Entscheidungsurtheil der Preisrichter sicher nicht unberechtigt gefunden haben. Wenn Sokrates resp. Xenophon ästhetischer Utilitarier ist, so liefert er hier eine Selbstironisirung, eine lustige Persiflage seiner eigenen Theorie.

Die Stelle, die den Aristipp in Gemeinschaft namentlich mit Xenophon als Utilitarier berücksichtigen soll — und zwar als solchen in doppeltem Sinne, denn diese Utilitarier machen sicherlich nicht nur auf die Definition *καλόν* = *χρήσιμον* Anspruch, sondern schon wegen der allgemein behaupteten Identität des Guten und Schönen auch auf die folgende *καλόν* = *ὠφέλιμον* — diese Stelle also ist im Hippias nicht die letzte, in der nach D. die aristippische Aesthetik zur Behandlung kommt. Vielmehr soll Aristipp auch der Urheber der 298 A ff. behandelten Definition (*τὸ καλόν* = *τὸ δι᾽ ἀκοῆς καὶ ὄψεως ἡδύ*) sein (D. S. 182 ff.). Da er aber diese Definition doch mit der vorigen utilitarischen vereinigt haben muss und da die folgende Definition wirklich solche Vereinigung zeigt: schön sind die nicht schädlichen Vergnügungen des Gesichts und Gehörs, so muss auch diese letzte Definition im Hippias auf Aristipp zurückgehen. Hiernach würden nicht weniger als fünf im Hippias von Plato als verschieden behandelte ästhetische Theorien aristippisch sein: der vergleichende Relativismus, für welchen auch Heraklit citirt wird, der einfache Utilitarismus (*καλόν* = *χρήσιμον*), der ethische Utilitarismus (*καλόν* = *ὠφέλιμον*), der einfache Hedonismus, der utilitarische Hedonismus. Danach würde Aristipp sich zu sämmtlichen von Sokrates vorgebrachten ästhetischen Theorien mit Ausnahme der Erklärung des Schönen durch das Passende (für welche D., obgleich er im Hippias eine Recension der zeitgenössischen Aesthetik findet, keinen Autornamen erbracht hat) bekannt haben. Ob dies wohl viel Wahrscheinlichkeit hat? Die Erwähnung des Heraklit ist sicherlich noch kein Zeugniss für den aristippischen Charakter der ersten Theorie. Weit eher könnte die Betonung der *ἡδονή* in den beiden letzten Definitionen für Aristipp zeugen. Aber selbst, wenn es D. gelungen, die von ihm selbst dagegen geltend gemachten Bedenken zu zerstreuen, so bleibt doch noch die Schwierigkeit, dass die Widerlegung der

hedonischen Definition im Hippias eigentlich noch aristippischer ist als diese selbst. Die Widerlegung geht nämlich von der Erwägung aus, dass der besondere Charakter des Gesichts- oder Gehörsinnes keinen Werthunterschied unter den *ἡδοναί* begründen könne; folglich könne das Werthprincip höchstens in der *ἡδονή* liegen und dann sei es richtiger und ehrlicher, die *ἡδοναί* der verschiedenen Sinne einander gleichzustellen. Aber gerade das thun ja die Kyrenaiker in der These *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς* Diog. L. II, 87, vgl. Phileb. p. 12 D[1]). Die Entscheidung über den wirklichen Charakter der aristippischen Aesthetik bedarf hiernach noch einer weiteren Erörterung und diese Entscheidung ist um so schwieriger, als auch die unbedingte Verwerthung der Auslassungen in III, 8 der Mem. für Aristipp nicht unbedenklich ist. Behauptet denn wirklich Aristipp dort, wie D. will, dass das *καλόν* = *χρήσιμον* oder *εὔχρηστον* sei? Er spielt vielmehr den Opponenten und erhebt lauter Einwendungen, die „Sokrates“ zu extremen Bekenntnissen treiben, Einwendungen so scharfer, dialektischer Art, wie sie vielleicht in den ganzen Memorabilien nicht wieder vorkommen. Sie zwingen der „sokratischen“ Deduction erst die logische Consequenz auf. Dieser Opponent ist ein viel besserer Dialektiker als Xenophon, der das Gewicht seiner Einwände nicht ganz zu schätzen weiss. Da Jener darauf dringt, dass die *πολλὰ καλά*, die „Sokrates“ kennt, doch einander ähnlich sein müssen, insofern sie allesammt schön sind, betont „Sokrates“ immer nur, dass sie bisweilen sehr unähnlich sind und warum sie es sind, ohne den richtigen Kern, das Streben nach dem begrifflichen Princip in den Gedanken des Anderen zu verstehen und anzuerkennen. Die ersten Fragen: ob alles Schöne einander ähnlich sei, wie das dem Schönen Unähnliche schön sein könne, und ferner das paradoxe Beispiel vom *κόφινος κοπροφόρος*, endlich die Frage, ob Sokrates behaupte, dass dasselbe schön und hässlich sei — alle diese spontan auftretenden Einwürfe verrathen den geschulten Eristiker, und sie bewegen sich weniger nach der Richtung des xenophontischen resp. „sokratischen“ Relativismus und Individualismus als nach der begrifflichen Einheit und Absolutheit. Charakteristisch für Xenophon ist sicherlich dieser begriffsfeindliche, empirische Individua-

[1]) Sie scheinen die *ἡδοναί* gar nicht nach Ursprung und Werth abgeschätzt zu haben, sondern nur nach der Intensität, und hiernach entgegen der folgenden Definition und der Dümmler'schen Auffassung die körperlichen Genüsse über die geistigen gestellt zu haben. Diog. II, 90.

lismus, die Indifferenz des Praktikers gegen absolute Fixirung (z. B. gleich am Anfang redet der Opponent theoretisch scharf von πάντα, „Sokrates“ von πολλά und ἔνια), ferner eine dialogfeindliche, belehrungseifrige Breite in § 5 und 7, dann auch die Wiederholung derselben Thesen und Beispiele (vgl. über die Besonderheit dessen, was für den Hunger und was für das Fieber gut ist, § 3 und 7, was für den Wettlauf und was für den Ringkampf schön ist, § 4 und 7). Als Beispiele für Geräthe nennt Xenophon natürlich Waffen (zweimal Schild, einmal Wurfspiess), während z. B. Plato Leier und Topf nennt.

Allerdings, was wir von der aristippischen Lehre wissen, bietet für jene Opposition, die einen deutlichen eristischen und einen leisen ontologischen Zug hat, gerade die wenigsten Anhaltspunkte. Aber wenn nicht Aristipp, irgend eine sokratische Richtung steht jedenfalls im Hintergrunde: ohne eine solche reale zeitgenössische Beziehung konnte Xenophon die ästhetische Frage nicht in dieser Weise ausgestalten. Das dürfte der richtige Kern in der Dümmler'schen Hypothese sein. Dass Aristipp doch Relativist im xenophontischen Sinne sei, dafür könnte man sich auf die erste Untersuchung des Capitels über das Gute berufen, in der Aristipp den Sokrates in elenktischer Absicht zur Angabe eines absoluten Gutes verleiten will, Sokrates aber der Schlinge entgeht und so antwortet, dass Jener nicht widersprechen kann. Ist damit die volle Uebereinstimmung zwischen Aristipp und dem xenophontischen Sokrates bezeugt? Hätte Aristipp sich wirklich allen Dingen gegenüber zum Relativismus bekannt? Wenn nun „Sokrates“ auf die Frage, ob er etwas Gutes kenne, geantwortet hätte: die Lust, hätte auch dann Aristipp gezeigt, dass dies zuweilen ein Uebel sei? Der aristippische Relativismus geht eben nur so weit, wie ausdrücklich angegeben ist: Aristipp würde dem Sokrates zeigen, wenn er e t w a s d e r g l e i c h e n nennen würde w i e Speise, Trank, Reichthum, Gesundheit, Stärke, Muth, dass dies bisweilen ein Uebel sei. Der aristippische Relativismus hat eben seine Grenzen, der xenophontische hat keine, wenigstens keine bewussten Grenzen. Und Sokrates? D. glaubt, dass Sokrates wie auch Antisthenes mit dem ästhetischen Relativismus Xenophon's übereinstimmen (181. 187). Doch der xenophontische Sokrates bezeugt hier die Identität des Guten und Schönen (§ 5) und D. behauptet auch, dass Sokrates in der Auffassung des Guten sich über den xenophontischen Utilitarismus erhob (S. 74). Wie lässt sich aber damit der radicale, ästhetische Relativismus

Xenophon's vereinigen? Die Ausflucht, dass sich Sokrates vor dem „grossen Haufen" als Utilitarier gab, nützt hier nichts, da die exoterische Behandlung doch nicht auf Aristipp passt. Soll nun die sokratische Aesthetik gleich der Ethik nach dem platonischen Bericht hinübergezogen werden oder umgekehrt die Ethik gleich der Aesthetik nach dem xenophontischen Bericht?

Die Erkenntniss des scharfen Gegensatzes zwischen dem ethisch-ästhetischen Absolutismus des platonischen und dem utilitarischen Relativismus des xenophontischen Sokrates bedeutete sicher einen wesentlichen Fortschritt der historischen Kritik und nach dieser Erkenntniss hat der Dümmler'sche Gedanke, dass Xenophon in III, 8 gegen Plato polemisire, viel Ansprechendes. Aber bei unbefangener Lectüre der platonischen Schriften finden sich doch zunächst eine Anzahl Aeusserungen, die mit den Auslassungen in Mem. III, 8 und IV, 6 mehr oder minder gut zusammenstimmen.

Zunächst zeigt sich solche Uebereinstimmung in der Identificirung der Begriffe des Schönen und Guten, die bei Xenophon schon durch die gleiche utilitarisch-relativistische Behandlung beider Begriffe nahegelegt, III, 8, 5 ausdrücklich ausgesprochen wird. Plato behandelt die Identität des Guten und Schönen meist wie ein festes Axiom, ein beliebtes Verbindungsglied in der Kette sokratischer dialogischer Argumentation [1]). Da auch Antisthenes die Identität des Guten und Schönen lehrte, so wird diese These wohl auch dem historischen Sokrates ebenso nahe gelegen haben wie dem griechischen Bewusstsein überhaupt (vgl. z. B. Sappho Fr. 102). Aber mit dieser Einheit des Guten und Schönen ist schon eine Biegsamkeit der Begriffe zugestanden, die deutlich zur Relativität hinführt. Zu dem *ἀγαθόν* und *καλόν* tritt zunächst im Protagoras als dritter Identitätsbegriff, jene heteronomisch bestimmend, das *ἡδύ*. *εἴπερ καλὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ἡδύ*, heisst es 360 A, nachdem 351 B bis 358 A die Identität des *ἀγαθόν* und *ἡδύ* bewiesen worden. Neben der hedonischen Haupttheorie fehlt es aber nicht an utilitarischen Aeusserungen. Das *σωφρονεῖν* wird 332 A in das *ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως* Handeln gesetzt und Sokrates stellt 333 D die These auf, dass gut das sei, was den Menschen nützlich ist. Ausdrücklich wird noch die Einheit des Guten, Schönen und Nützlichen 358 ausgesprochen: *τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον*. Im

[1]) Vgl. Prot. 358 B 359 E 360 A B. Lys. 216 D. Symp. 201 C. Alcib. I, 116. 135 B. Men. 77 B. Gorg. 477 A etc. Dass die *ἀρετὴ καλόν*, wie es III, 8, 5 heisst, s. Prot. 349 E. Charm. 160 E etc., dass das Gerechte schön, Gorg. 476 B E.

Charmides geht die Untersuchung von 164 an darauf aus, zu finden, welchen Werth, *τί καλόν*, wie es 165 D heisst, die Besonnenheit schafft; dieser Werth ist aber ein Nutzenswerth und *καλόν* ist so viel wie *ὠφέλεια*. So heisst es 171 D E 172 A: Wenn die Besonnenheit das Wissen vom Wissen und Nichtwissen ist, so wäre es von grossem Nutzen, besonnen zu sein. Denn die Besonnenheit wäre dann nützlich für Haus- und Staatsverwaltung etc. Das immer vergebliche Suchen nach dem Nutzen treibt die Besonnenheit von einer Definition zur anderen. 174 D wird die Besonnenheit, wie sie dort definirt wird, geschieden von der Kenntniss, *ἧς ἔργον ἐστὶ τὸ ὠφελεῖν*. Das sei aber die Kenntniss des *ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ* (also die Einheit des Guten und Nützlichen!). Daraus wird nun weiter gefolgert, dass die dortige Definition der Besonnenheit falsch sei; denn diese Tugend, dieses *κάλλιστον* kann nicht *ἀνωφελές* sein (175 A B) und mit der Unfähigkeit, einen Nutzen der Besonnenheit zu finden, wird die Unfähigkeit, eine richtige Definition derselben zu finden, eingestanden. Aehnlich wird Lach. 192 D argumentirt: die *ἀνδρεία*, die ein *καλόν* sei, könne nicht schädlich sein. Alcibiades I 116 D heisst es: *τὰ ἀγαθὰ συμφέρει. ταὐτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντα.* Men. 77 D E weist Sokrates nach, dass, die da glauben, das Böse könne nützen, das Böse nicht als Böses erkennen, sondern für das Gute halten. In demselben Dialog erscheinen 87 E folgende wichtige Aeusserungen: *Εἰ δὲ ἀγαθοί, ὠφέλιμοι. πάντα γαρ τἀγαθὰ ὠφέλιμα. — Καὶ ἡ ἀρετὴ δὴ ὠφέλιμόν ἐστιν.* Dass die Tugend nothwendig nützlich sei, wird auch 88 C D 89 A versichert, wo gerade aus der Nützlichkeit der Tugend gefolgert wird, dass sie Einsicht sei, denn *φρόνησις* ist *τὸ ὠφέλιμον* (89 A). Demgegenüber werden Dinge genannt, die bisweilen nützen und bisweilen schaden, und sie stimmen zumeist mit den bei Xenophon III, 8, 2 in gleicher Tendenz gewählten Beispielen überein, so Gesundheit, Reichthum, Stärke, Muth. Endlich wird 96 E 97 A nochmals betont, dass *ἀγαθοὶ ἄνδρες* nothwendig *ὠφέλιμοι* sein müssen.

Der Gorgias, der bekanntlich im Gegensatz zum Protagoras das Gute und Angenehme scheidet (namentlich 494—499 506 C), bekennt andererseits die Einheit des Guten und Nützlichen sowohl vor als nach der Durchführung jener Scheidung, vgl. 468 C. Man solle nur thun, was nützlich ist: denn man wolle ja das Gute — 499 D. Gut sind die Nützlichen, schlecht die Schäd-

lichen. Nützlich sind, die etwas Gutes, schädlich, die etwas Schlechtes wirken[1]). Vor Allem aber ist eine Stelle neben den xenophontischen Text zu halten, bei der nur zu berücksichtigen ist, dass sie noch vor der Abscheidung des Hedonismus steht, also bezüglich des Lustmoments gewissermaassen hypothetisch zu fassen ist: 474 D ff. Alles Schöne, wie Körper, Farben, Gestalten, Töne, Handlungen, nennst Du die so ohne irgend eine Beziehung auf etwas schön? Z. B. zuerst schöne Körper, nennst Du die nicht entweder auf den Gebrauch schön, wozu jeder nützlich ist? oder in Beziehung auf eine Lust? Weisst Du noch ausser diesem etwas über die Schönheit der Körper anzugeben? Alles Andere, auch Gestalten, Töne, Farben, was sich Schönes auf Gesetze und Berufsarten bezieht, die Wissenschaften, Alles ist schön entweder in Bezug auf einen Nutzen oder in Bezug auf eine Lust oder um Beider willen. Da ist also mit aller Entschiedenheit ganz wie bei Xen. III, 8 und IV, 6 das Princip hervorgekehrt: das Schöne ist nicht absolut, sondern bedarf einer heteronomischen Relation, ganz wie bei Xenophon heisst es erst von den menschlichen Körpern, dann von den Dingen, dass sie nur schön sind in Beziehung auf etwas, und — mehr als bei Xenophon — wird dasselbe sogar von der Schönheit idealer Dinge, wie Gesetze, Berufsarten, Wissenschaften ausgesagt. Es ist, wie gesagt, nur nöthig, das hier noch hypothetisch hingestellte hedonische Moment abzulösen, um die Uebereinstimmung mit Xenophon zu haben. Für die rein utilitarische Relation aller Güte und Schönheit der Körper, Geräthe und Handlungen gibt es ein viel besseres Citat: *Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστί, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός:* das ist die beste und kürzeste Inhaltsangabe der xenophontischen Ausführungen in III, 8 und IV, 6; namentlich der Inhalt von III, 8, 4—7 und IV, 6, 9, dass alle Güte und Schönheit der Körper, Geräthe etc. nothwendig *πρός τι* geht und sich auf die Euchrestie bezieht, ist auffallend prägnant wiedergegeben. Diese Inhaltsangabe für Xenophon steht bei Plato in jenem Werke, das die absolute Moral begründet, und zwar in dem Buche, das die Ideenlehre am besten ausführt: Rep. X 601 D. Uebrigens wird der ästhetische Utilitarismus auch Rep. 457 B mit princi-

---

[1]) Vgl. 511 E: der Steuermann fordert bescheidenen Lohn, weil er nicht weiss, ob er den Passagieren Nutzen gebracht, da er sie um nichts besser an's Land gesetzt.

pieller Energie ausgesprochen: *κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν. Παντάπασι μὲν οὖν.* Wenn man noch hinzunimmt, dass, wie Xenophon von der Euchrestie des *σῶμα*, des *σκεῦος* spricht (IV, 6, 9) und bei dem ersteren namentlich den zum Faustkampf geeigneten von dem zum Wettlauf geeigneten unterschieden wissen will (III, 8, 4. 7), auch Plato in derselben ästhetisch relativistischen Tendenz namentlich vom *σῶμα* und vom *σκεῦος* spricht und auch bei jenem den *πρὸς πάλην καλόν* von dem *πρὸς δρόμον καλόν* unterscheidet (Hipp. mai. 295 C D), so ergibt sich, dass fast der gesammte Inhalt der xenophontischen Stellen mit seinen Einzelheiten bei Plato Parallelen findet. Diese Parallelen sind hier nicht angeführt, um den Plato durch die Uebereinstimmung mit Xenophon für den historischen Sokrates zeugen zu lassen — solches Zeugniss ist ja für uns nicht maassgebend —, sondern einerseits, um zu zeigen, dass die Annahme einer Polemik Xenophon's gegen Plato ihre Schwierigkeit hat, und andererseits, darzulegen, wie sich bei einem Denker, speciell einem Sokratiker ein starkes Stück Utilitarismus mit dem ethisch-ästhetischen Absolutismus, der doch nun einmal bei Plato letztes, entscheidendes Princip ist, sehr wohl vertragen kann [1]). Namentlich gegen den platonischen Hippias ist die Polemik des Xenophon unwahrschein-

---

[1]) Vielleicht ist eine Art Statistik über das Auftreten utilitarischer Ausdrücke bei beiden Schriftstellern interessant. Eine Zählung der gebräuchlichsten dieser Ausdrücke (*ὠφελεῖν, ὀνινάναι, χρήσιμος* resp. *ἄχρηστος, κέρδος, συμφέρει, λυσιτελεῖν, βλάπτειν*) ergab folgendes Gesammtresultat:

Utilitarische Ausdrücke bei

Xenophon	Gesammtzahl	auf der Seite (Teubner zu 32 Z.)	Plato	Gesammtzahl	auf der Seite
Memorabilien	192	1,352	Charmides	34	1,13
Oeconomicus	82	1,155	Republik	291	0,915
Vectigalia	17	1,06	Euthyphro	11	0,5
Hipparchicus	21	0,9	Protagoras	15	0,234
De re equestri	20	0,74			
Agesilaus	19	0,6			
Hiero	15	0,6			
Rep. Lac.	12	0,571			
Cynegeticus	18	0,5			
Cyropädie	124	0,4			

Die Durchschnittszahl ist für Xenophon (0,787) nur wenig grösser als für Plato (0,694), doch darf dies nicht als maassgebend weiteren Folgerungen zu Grunde gelegt werden. Denn beispielsweise erscheint *συμφέρει* im I. Buch der Republik mehr als sechsmal so oft als in allen anderen Büchern zu-

lich. Xenophon führt III, 8, 4—7 (IV, 6, 9) nur dasselbe an, was auch Plato anführt, um es nachher zu widerlegen. Es treten alle dortigen Momente schon im Hippias auf: die Identificirung des Guten und Schönen, die Erklärung des *καλόν* für das *χρήσιμον* oder *εὔχρηστον*, dazu beispielsweise die Anführung von Geräthen für den menschlichen Gebrauch bis zu einem paradoxen Beispiel aus dem niedrigsten Bereich des Haushalts, der Gegensatz zwischen dem zum Faustkampf und dem zum Wettlauf schönen, d. i. brauchbaren Körper u. s. w. Soll die blosse Wiederholung seiner eigenen Anführungen den Plato widerlegen? Dümmler meint (181), Xenophon habe wohl Plato's Argumentation gegen die Euchrestie als ästhetisches Princip nicht verstanden. Aber diese Argumentation ist durchaus nicht „übertrieben spitzfindig" (D. S. 183) und den Schluss, dass die Brauchbarkeit ja auch auf das Schlechte gehe und daher bei der Voraussetzung der Identität des Guten und Schönen zum ästhetischen Princip nicht geeignet sei, diesen Schluss konnte auch ein Xenophon begreifen. Was er aber sicher nicht verstand, das ist, dass der Hippias auf ein absolut Schönes im Sinne der Ideenlehre hinzielt. Diese Lösung der im Hippias aufgerollten Schwierigkeiten ist ja erst ganz anderen Dialogen zu entnehmen. Damit aber fällt wenigstens, was den Hippias betrifft, jedes polemische Motiv für Xenophon fort, der ja deutlich nur gegen das absolut Schöne kämpft. Seine Polemik könnte folglich höchstens gegen die Republik (476 B C 479 A D E 480 A 493 E 507 B) oder das Symposion gerichtet sein.

Wenn Plato einen Utilitarismus, der in seinen Aeusserungen von Xenophon nicht übertroffen werden kann, mit seinem absoluten Idealismus vereinigen darf, so ist wenigstens die Möglichkeit solcher Vereinigung auch für den historischen Sokrates um so eher zuzugestehen, als dieser ja jedenfalls nach der

sammen, weil das Princip des Thrasymachos *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* dort kritisirt wird. Zieht man die 51 *συμφέρειν* im I. Buch ab, so sinkt die Durchschnittszahl der Republik sofort auf 0.757. Ebenso hat die hohe Zahl des Charmides vielleicht eine später zu nennende fremde Veranlassung. Im Allgemeinen ist die utilitarische Tendenz bei Plato sichtlich schwächer als bei Xenophon. Am auffallendsten in der Tafel ist die alle anderen 13 Schriften weit überragende Zahl utilitarischer Ausdrücke in den Mem. Es sei hier als Erklärung angedeutet, dass die bei dem Praktiker Xenophon an sich schon stark angelegte utilitarische Tendenz in den Memorabilien eine besondere Verstärkung erhielt — durch den Kynismus.

Seite des absoluten Idealismus nicht so weit ging wie der Begründer der Ideenlehre. Doch kann uns die blosse Möglichkeit nicht genügen. Nehmen wir zunächst die xenophontischen Ausführungen in III, 8 und IV, 6 auch als gesichert sokratische an, so scheint es unzweifelhaft, dass Sokrates bei dem dort vertretenen Standpunkt nicht stehen geblieben sein kann. Was Xenophon gibt, ist die blosse Differenzirung des Guten resp. Schönen, ohne jede Spur eines einigenden Princips. Es ist nicht der Utilitarismus als System, denn Nutzen und Schaden selbst wechselt an Allem, so dass sich nichts aussagen und feststellen lässt und jede geistige Beherrschung der Eigenschaften fehlt. Es ist so zu sagen die völlige Anarchie der Werthe. Alles Gute und alles Schöne ist durchaus verschieden je nach dem Gebrauch: an dieser steten Versicherung mochte ein eifriger Praktiker und Lebensempiriker seine Freude und sein Genügen haben, aber nicht ein Theoretiker und am wenigsten Sokrates, der überall auf begriffliche Einheit und Allgemeinheit, auf Beherrschung durch das Princip ausging. Es ist das dieselbe Einseitigkeit blosser Differenzirung, relativistischer Individualisirung, die Xenophon dem Sokrates auch in jenem Definitionsbeispiel IV, 6, 14 und in der Auffassung der Güter in IV, 2 zumuthet. Der Weg, der Sokrates über diesen principfeindlichen Standpunkt hinausführt, ist deutlich vorgezeichnet. Fehlt hier nicht gänzlich der rationale Gesichtspunkt, der doch für Sokrates unentbehrlich ist? Alles Gute und Schöne ist relativ, ist abhängig vom Gebrauch, vom Nutzen. Aber auch der Gebrauch, der Nutzen ist abhängig und zwar — vom Wissen. Die blosse Brauchbarkeit bestimmt noch nicht den Werth der Dinge, sondern erst das Gebrauchsverständniss. Das Gute und Schöne wird erst nützlich durch das Wissen oder die ratio. Selbst die Tugend hat keinen Nutzenswerth ohne die ratio. M. M. 1198 a: *Σωκράτης . . , φάσκων εἶναι τὴν ἀρετὴν λόγον· οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ.* Diese Stelle zeigt einleuchtend beide Gesichtspunkte als sokratisch: den utilitarisch-relativistischen, der aber beherrscht wird vom rationalen. Sie zeigt das Princip in seiner höchsten Spitze: was aber von den Tugenden gilt, das gilt natürlich erst recht von den geringeren und zweifelhafteren Werthen. So wird auch das späte Zeugniss nicht trügen (Demetr. de eloc. 296), welches so zu sagen als sokratisches Paradigma, das die Schüler verschieden conjugirt, die These angibt, dass Reichthum ohne das Verständniss, ihn zu ge-

brauchen, keinen Werth habe. Auch die angeführten platonischen Stellen weisen den Utilitarismus niemals als Endprincip auf, sondern stets eine Weiterführung des Gedankens — vielfach nach der Seite des Wissens. Wenn Rep. 601 D alle Güte und Schönheit in den Gebrauchswerth gesetzt wird, so urtheilt doch über diesen Gebrauchswerth, wie es weiter heisst, der Gebrauchende als der ἐμπειρότατος, der εἰδώς. Im Euthydemus zählt „Sokrates" zunächst eine Menge Güter auf: Reichthum, Gesundheit, Schönheit, edle Geburt, Ansehen, Ehrenstellen, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Glück (279); führt dann aber aus, dass der Besitz aller dieser Güter und ebenso Speisen, Getränke, Geräthe nichts werth seien, wenn sie nicht gebraucht würden und Nutzen brächten (280) — so weit geht auch die xenophontische Weisheit; der platonische Sokrates aber fragt weiter: Ist nun das bereits hinlänglich, Jemanden zu beglücken: Güter zu besitzen und sie zu gebrauchen? (280) Nein, sondern Einsicht und Ueberlegung müssen den Gebrauch lenken; sonst sind Reichthum, Gesundheit, Schönheit und die übrigen Güter als Besitz wie im Gebrauch ohne Nutzen und Werth. Es scheint bei Allen insgesammt, heisst es weiter, von denen wir zuerst sagten, es seien Güter, nicht darauf anzukommen, inwiefern es Güter an und für sich sind, sondern es verhält sich natürlich so: wenn sie Unwissenheit leitet, sind es um so grössere Uebel als ihr Entgegengesetztes, je mehr sie dem schlechten Leiter dienstbar zu sein vermögen; um so grössere Güter aber, wenn sie Einsicht und Ueberlegung leitet. Daraus der Schluss: Von den übrigen Dingen ist nichts weder etwas Gutes noch etwas Uebles, von diesen beiden aber die Weisheit ein Gut, die Unwissenheit ein Uebel (281). Später wird dann nochmals betont, dass alle Güter, selbst alles Gold der Erde, selbst die Unsterblichkeit keinen Werth haben ohne das Verständniss, und die Consequenz wird so weit getrieben, dass alle Künste, die nur einen Besitz verschaffen, ohne dessen Gebrauch zu lehren, selbst die Logographie, die Astronomie, die Feldherrnkunst, nicht als wahrhaft werthvoll und nützlich anerkannt werden (288 E. 289. 290). Von der Herrscherkunst wird verlangt, wenn sie die beglückende Kunst sein soll, dass sie nützlich sei, d. h. ein Gutes biete, und folglich, da es kein anderes Gut gibt als ein Wissen, die Bürger weise mache. Denn die gewöhnlich als Leistungen der Staatskunst gepriesenen Güter, Freiheit, Reichthum, Eintracht der Bürger, haben nur relativen

Werth und sind weder gut noch übel; denn wirklichen Nutzen gibt nur das Wissen (291. 292). Nachdem im Menon die These zugestanden, dass alles Gute nützlich ist, werden die verschiedenen als nützlich angesehenen Eigenschaften aufgeführt, Gesundheit Stärke, Schönheit, Reichthum u. dgl., dann Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Gelehrigkeit, Gedächtnissstärke, Freigebigkeit u. a. dgl. Von diesen wird nun behauptet, dass sie bisweilen nützen und bisweilen schaden und zwar, wie weiter ausgeführt wird, nützen unter Leitung des Wissens, der Ueberlegung, schaden ohne diese Leitung. Also ist die Einsicht das Nützliche; da nun aber die Tugend als ein Gut nützlich sein soll, so folgt, dass die Tugend Einsicht ist (87 E bis 89 A). Wenn auch die platonischen Stellen hier nur vergleichsweise, nicht als directe Zeugnisse für Sokrates angeführt sind, so lassen sie sich in ihrem wesentlichen Inhalt auf diesen übertragen, da sie nur breiter ausführen, was die M. M. 1198a besagen. Gerade die menonische Erschliessung des Theorems: Tugend = Wissen durch den Zwischenbegriff der Nützlichkeit ist dort ausdrücklich bezeugt. Und Sokrates konnte diesen Hauptsatz seiner Lehre auch gar nicht anders beweisen als durch die Hinführung der Tugend auf die Nützlichkeit und der Nützlichkeit auf das Wissen; die sokratische Wissensbetonung verlangt als Unterlage nothwendig einen gewissen Utilitarismus und Relativismus. Nachdem vorher diese nur hypothetisch dem Sokrates zugewiesen war, aber die Nothwendigkeit des darüber hinausgehenden Wissensprincips sich ergab, können wir nun wieder aus diesem Wissensprincip rückwärts schliessen auf die relativistisch-utilitarische Unterlage. Wenn Sokrates das Wissen als Princip des menschlichen Lebens aufstellte, so konnte dies Princip sich den gewöhnlichen Lebensgütern gegenüber, wie Reichthum, Schönheit, Gesundheit etc. gar nicht direct entfalten. Diese Güter bedeuten alle ein Sein: hier das todte Sein und dort die ratio stehen sich gewissermaassen stumm gegenüber; da bedarf es der Vermittlung. Die ratio entfaltet sich nur in der Actualität und, wenn jene auf die sogenannten Güter als Princip wirken sollte, so mussten dieselben in Actualität treten, sich im Gebrauch bethätigen, bewähren; dann konnte die ratio diesen Gebrauch principgemäss beherrschen. Man kann doch nicht sagen, der Reichthum, die Stärke ist vernünftig, sondern höchstens, die Anwendung derselben ist vernünftig. Wenn also gezeigt werden sollte, dass aller Lebenswerth vom Wissen abhängt, so galt es erst zu zeigen, dass der Werth

der sogenannten Güter abhängt von ihrem Gebrauch[1]), und dann, dass der Werth dieses Gebrauchs, also die Nützlichkeit, abhängt vom Wissen. Das Wissensprincip verlangt zu seiner Geltung den Nachweis, dass die Güter in ihrem blossen Sein, als todter Besitz, die Güter als solche absolut nichts werth sind. Diese Abhängigkeit des Guten heisst aber Relativität und die gezeigte Abhängigkeit von der Gebrauchsbewährung heisst Utilitarismus. So erweisen sich Utilitarismus und Relativismus als Bedingungen des sokratischen Wissensprincips. Das Wissen allein ist absolut und neben diesem absoluten Werthprincip werden die anderen Werthe des Guten und Schönen zu blossen Velleïtäten, zu Attributen des Rationalen herabgesetzt. Wie hätte das ethisch-ästhetische Princip des Sokrates wohl anders lauten können als formal rational (mit jener nothwendigen utilitarisch-relativistischen Unterlage)? Hätte er eine materiale, immanente absolute Definition des Guten und Schönen gegeben, so müsste doch ein leises Echo davon bei den Sokratikern vernehmbar sein. Aber materiale Principien und Definitionen aufzustellen war überhaupt nicht seine Sache. Noch sein grosser Schüler hat ja die materiale Definition nur dadurch gewonnen, dass er die blosse Form zum materialen Princip hypostasirte. Schön ist, was am Schönen (der Idee des Schönen) Theil hat (Euthyd. Phäd. Rep. Symp.). Hier ist allerdings das Schöne autonom gesetzt. Aber die absolute Existenz des Schönen und das Theilhaben sind Bestimmungen, die Plato vor Sokrates voraus hat. Wollte man diese streichen, so bleibt die leere Tautologie: schön ist, was schön ist. Will man zur sokratischen Definition gelangen, so muss man eben die platonische Idee, diese absolute Existenz, dahin zurückführen, woher sie aufgestiegen ist, zum sokratischen Begriffswissen. Durch das Wissen ist nun das Schöne heteronomisch bestimmt und es bedarf hierbei des Mittelbegriffs der Gebrauchsbewährung; es ist formal bestimmt und schon dadurch wird das Schöne wie das Gute als in seinen einzelnen Gegenständen wechselnd, als material relativ gekennzeichnet. — So zeigt es sich, dass die xenophontischen Stellen, die uns hier beschäftigen, von Sokrates bis auf einige Uebertreibungen und Ungeschicklichkeiten der Behandlung nichts Falsches aussagen, wohl aber Unvollständiges,

[1]) Selbst die körperliche Schönheit wird nur als Schönheit in der Actualität gezeigt, indem der für den Ringkampf Schöne von dem für den Wettlauf Schönen unterschieden wird.

Ergänzungsbedürftiges, dass sie nur die eine Seite oder die erste Hälfte des sokratischen Gedankens geben. Allerdings hat Sokrates wohl betont, dass die einzelnen sogenannten *ἀγαθά* und *καλά* relativ, bald werthvoll, bald werthlos oder schädlich sind, aber er hat weiter gezeigt, wo der absolute Werth zu suchen ist: im Wissen. Allerdings hat Sokrates behauptet, dass alle Güte und Schönheit nicht an sich gilt, sondern nur auf den Gebrauch sich bezieht, aber er hat dies nur gesagt, um fortzufahren, dass der rechte Gebrauch, in dem sich erst Güte und Schönheit entfalten, nur vom Wissen kommt.

Wir sahen schon oben, dass namentlich die dialogische Entwicklung des Schönen in III, 8 den hineinspielenden Einfluss eines anderen Sokratikers zeigt. Nehmen wir die Daten zusammen: Der Relativismus des Guten und Schönen geht entschieden zusammen mit dem Relativismus des Gerechten und der Güter in IV, 2, der vermuthlich antisthenisch ist. So wenig Plato Neigung zeigt, gegen Aristipp ausdrücklich zu polemisiren, so weisen doch verschiedene Spuren darauf hin, dass der Kynismus offen in Aristipp seinen Antipoden bekämpfte [1]), und so wird er auch die Figur des revoltirenden Sokratikers Aristipp als Gegenbild zu dem empfänglichen, anhänglichen Antisthenes bei Xenophon veranlasst haben [2]). Dass im grösseren Hippias nach den dialektisch unbrauchbaren Definitionen des Sophisten Sokrates selbst einige bessere, aber ungenügende Bestimmungen des Schönen vorschlägt und dass Hippias ostentativ die Sokratik als Eristik im Plural bekämpft [3]), deutet doch darauf hin, dass diese später kritisirten Definitionen von Sokratikern, namentlich von dem Eristiker Antisthenes herrühren. Die Antwort des Sokrates: *ἀλλὰ σὺ ἡμᾶς ὀνίνης ἀεὶ νουθετῶν* (301 C) kann sich doch nur auf die Polemik des Isokrates-Hippias gegen die sokratischen Eristiker, namentlich Antisthenes, beziehen. Die Situation ist am Schluss ähnlich wie im Euthydemus: Plato steht zwischen zwei Fronten. Er bekämpft Antisthenes, aber er vertheidigt ihn zugleich gegen die Rhetorik des Isokrates. Nur haben hier gegenüber dem Euthy-

---

1) Vgl. Dümmler, Akad. 169.

2) Mem. II, 1. III, 8 und dagegen Mem. II, 5. III, 11, 17. Symp. c. IV etc.

3) *Ἀλλὰ γὰρ δή, σύ, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ὅλα τῶν πραγμάτων οὐ σκοπεῖς, οὐδ᾽ ἐκεῖνοι, οἷς σὺ εἴωθας διαλέγεσθαι, κρούετε δὲ ἀπολαμβάνοντες τὸ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων* (vgl. unten S. 448, 1) *ἐν τοῖς λόγοις κατατέμνοντες* etc. 301 B *οὕτως ἀλογίστως . . . . . διάκεισθε* C und die Antwort des Sokrates *Τοιαῦτα . . . τὰ ἡμέτερα.*

demus Antisthenes und Isokrates die Rollen des satirisch-dramatisch und des bloss inhaltlich bekämpften Gegners vertauscht. Wenn Dummler, der die Deutung der Hippiasmaske auf Isokrates erwiesen (Ak. 57 ff. 272), speciell den Antisthenes zum Autor der relativistischen Definitionen des Schönen machen würde (bei den hedonistischen wird ohnehin Niemand an Antisthenes denken), so würde er die Polemik gegen den Hauptgegner Plato's noch weniger vermissen (187). Nun wird aber Antisthenes hier geradezu citirt 304 D: *ὑπό τε ἄλλων τινῶν τῶν ἐνθάδε — πάντα κακὰ ἀκούω.* Wer kann denn hier zugleich als Gegner der isokratischen Rhetorik, als scharfer Kritiker des Plato, in Verbindung mit der sokratischen Elenktik und als Einheimischer citirt werden, wer anders als Antisthenes? Dieser aber schrieb *περὶ ἀγαθοῦ* und *περὶ καλοῦ* und vielleicht deutet schon das Fehlen des Artikels im Gegensatz namentlich zum Thema des platonischen Hippias (*τὸ καλόν* 286 D) auf eine weniger substanzielle (nach platonischer Art), mehr flexible Auffassung der Werthbegriffe[1]. Namentlich die Behandlung des *καλόν* in III. 8 verräth ja den Einfluss eines geschulten Eristikers und eines Sokratikers, und dass die antisthenische Eristik wirklich das *καλόν* ähnlich behandelte, möchte ich aus folgender Vergleichung entnehmen:

Mem. III. 8, 4

Als ihn nun Aristippos wieder fragte, ob er etwas Schönes kenne, sagte er: Gar vieles. Ist wohl alles dergleichen einander gleich? Nein, Einiges sogar möglichst ungleich. Wie kann nun das dem Schönen Ungleiche schön sein? Meinst Du, ein und dieselben Dinge seien schön und hässlich? Gewiss, und zugleich gut und schlecht.

Euthyd. 300 E 301 A B

Sahst Du wohl schon ein schönes Ding, Sokrates? meinte Dionysodor. Ja wohl, sagte ich, gar viele. Von dem Schönen Verschiedene oder dieselben mit dem Schönen? Und ich in grösster Verlegenheit: verschieden von dem Schönen; aber es wohnt Jedem irgend eine Schönheit bei. Wie kann, sagte er, das Verschiedene, wenn dazu Verschiedenes kommt, ein Verschiedenes werden? Was sagst Du, Dionysodor, ist nicht das

[1]) Vielleicht ist es auch nicht Zufall, dass die im Katalog des Diog. Laërt. in der Nähe stehenden Schriften des Antisthenes Themata enthalten, die gerade vor und nach III, 8 und in IV, 6 von Xenophon behandelt werden.

Schöne schön und das Hässliche hässlich? nicht Dasselbe Dasselbe und Verschiedenes Verschiedenes? [1])

Man sieht, im Euthydemus handelt es sich um eine Kritik der Kritik, um eine Abwehr antisthenischer Angriffe gegen die platonische Ideenlehre, speciell gegen das absolute Schöne, und Xenophon folgt hier noch Antisthenes. Aristipp ist als Partner bei der ästhetischen Frage offenbar nur beibehalten; denn seine Rolle zeigt sich weder charakteristisch noch in Consequenz mit der früheren. Jedenfalls ist die Aporie (vgl. Euthyd. 301 B), ob man von einem Subject nur dessen eigenes Prädicat oder auch unter Leugnung des Widerspruchs das Entgegengesetzte aussagen könne, echt antisthenisch. Aber hat nicht Antisthenes eine besondere Bestimmung des *ἀγαθόν*, mit dem er das *καλόν* identisch setzte, im *οἰκεῖον* aufgestellt (Diog. VI, 12)? Doch diese Bestimmung ist ja gerade formal relativ und die beiden platonischen Stellen, die sie ausdrücklich kritisiren (Symp. 205 E und Charm. 163), wenden sich gerade gegen diese ethische Relativität und führen das *οἰκεῖον* wieder auf das Gute zurück. Nun hat Antisthenes sicher die etwas zu bildliche Bestimmung des *οἰκεῖον* durch Parallelbegriffe deutlicher begründet. Plato gebraucht an den genannten Stellen auch parallel *τὰ αὑτοῦ*, und da sich die Debatten des I. Buchs der Rep. mit Antisthenes beschäftigen, ist zu vermuthen, dass auch das mit dem Simonideischen Citat begründete *ὀφειλόμενον* und das dafür eintretende *προσῆκον* als Synonyma des *οἰκεῖον* kritisirt werden (331 f.). Aber wie unterscheidet sich das *προσῆκον* vom *πρέπον*, das im grösseren Hippias als erste bessere Bestimmung des Schönen vorgeschlagen wird [2]) und das dann in das *χρήσιμον* und schliesslich in das *ὠφέλιμον* übergeführt wird?

---

[1]) Vgl. hier 301 B: *οὐ — τὸ αἰσχρόν; Ἐὰν ἔμοιγε, ἔφη, δοκῇ. Οὐκοῦν δοκεῖ; Πάνυγε* mit dem Ausspruch des Antisthenes bei Plut. quom. adol. aud. poet. deb. *αἰσχρὸν τὸ αἰσχρόν, κἂν δοκῇ κἂν μὴ δοκῇ.*

[2]) Immerhin sei noch die Möglichkeit aufgestellt, dass die erste von Hippias acceptirte Definition des Schönen als des *πρέπον* im Sinne des schönen Scheins noch auf Isokrates und sein in der Sophistenrede § 13 und 16 principiell betontes *πρεπόντως* zurückgeht. Die früheren Definitionen des Schönen passen vortrefflich auf Isokrates. Die vorhergehende (Grabhymnus) auf den Enkomiasten (vgl. Dümmler, Ak. 59), „das Gold“ auf den Freund grosser Honorare und hoher Lebensansprüche und die „schöne Jungfrau“ auf den Lobredner der Helena. Vielleicht hat die Dümmler befremdliche

Es ist auch nicht abzusehen, wie sich das egoistische *οἰκεῖον* oder *τὸ αὐτοῦ* gegen den Utilismus abscheiden konnte. Jedenfalls bedeutet die Bestimmung des *οἰκεῖον* oder *τὸ αὐτοῦ* eine Individualisation des Guten — das Gute ist für jedes Einzelne ein Besonderes — und als solche kann sie gar nicht anders als relativistisch begründet werden.

Aber wir wollen Zeugnisse beibringen erstens, dass nach Antisthenes selbst das Princip des *οἰκεῖον* mit dem Princip der Relativität identisch ist, zweitens, dass die Relativität des Guten und Schönen mit dem sonstigen Relativismus zusammenhängt. Schol. Odyss. I, 1 *πολύτροπος* Winckelmann, Frg. S. 25 sagt Antisthenes: *ἔχειν δὲ τοῦτο καὶ ἰατρικὴν ἐν τῇ τῆς τέχνης κατορθώσει ἠσκηκυίας τῆς θεραπείας τὸ πολύτροπον διὰ τὴν τῶν θεραπευομένων ποικιλίας σύστασιν. τρόπος μὲν οὖν τὸ παλίμβολον. τὸ τοῦ ἤθους πολυμετάβολον. λόγου δὲ πολυτροπία καὶ χρῆσις ποικίλου λόγου εἰς ποικίλας ἀκοὰς μονοτροπία γίνεται. ἓν γὰρ τῷ ἑκάστῳ οἰκεῖον. διὸ καὶ τὸ ἁρμόδιον ἑκάστῳ τὴν ποικιλίαν τοῦ λόγου εἰς ἓν συναγείρει τὸν ἑκάστου πρόσφορον* etc. Hier ist es deutlich ausgesprochen: das Princip des ***οἰκεῖον*** **ist ihm identisch mit dem Princip** des Passenden (der ersten besseren Definition im Hippias) und mit dem Princip der individuellen Variabilität (*ποικίλον*) oder Relativität. Nun ist aber wichtig, dass dieselbe Theorie der individuellen Variabilität oder Relativität mit derselben Begründung durch das Beispiel der Aerzte von Protagoras-Antisthenes Protag. 334 A bis C ausgesprochen wird. Sokrates stellt ihm die entscheidende Frage: ob er gut das nenne, was den Menschen nützlich ist. Und „Protagoras" stimmt nicht nur dem „sokratischen" Utilitarismus zu, sondern er erweitert ihn: „Ich kenne vielmehr viele Dinge, die zwar keinem Menschen nützen, Speisen, Getränke, Heilmittel und tausenderlei Anderes, aber doch nützlich sind; zwar nicht für die Menschen, aber für die Pferde; Anderes nur für die Rinder, Anderes für die Hunde, noch Anderes für keinen von diesen, aber für die Bäume; Einiges, das für die Wurzeln des Baumes gut ist, aber schlecht für die Sprossen, wie z. B. der Dünger" u. s. w. u. s. w. „So ist das

(S. 62) Anspielung p. 285 C *ἐκεῖνα, ἃ σὺ* (Hipp.) *ἀκριβέστατα ἐπίστασαι ἀνθρώπων διαιρεῖν περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ ἁρμονιῶν καὶ ῥυθμῶν* noch einen Anhalt in Isokrates' Sophistenrede § 17, wo als besonders schwierig hingestellt wird *τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν* und vom *διδάσκαλος* verlangt wird *τὰ μὲν οὕτως ἀκριβῶς οἷόν τε εἶναι διελθεῖν* etc.

Gute etwas so Buntes und Mannigfaltiges (οὕτω δέ ποικίλον τί ἐστι τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν), dass eben dasselbe hier für den äusseren Leib des Menschen gut, für das Innere aber sehr schlecht ist: daher verbieten auch alle Aerzte Kranken den Gebrauch (χρῆσθαι) des Oels, es sei denn beim Essen, um den Unannehmlichkeiten für die Nase zu begegnen" — kurz, wir haben einen extremen Utilitarismus oder Relativismus, der aber genau mit den Mem. übereinstimmt. Man vergleiche nur mit dem Ausspruche des Protagoras-Antisthenes Mem. III, 8, 2 f. Jener fragt, ob er etwas Gutes kenne, um, wenn er etwas dergleichen antworten würde, wie Speisen, Getränke u. s. w., zu zeigen, dass dies bisweilen auch schlecht sei. Sokrates aber, der wohl wusste, dass wir gegen Beschwerden ein stillendes Mittel nöthig haben, sagte: Fragst Du, ob ich etwas Gutes gegen das Fieber kenne? oder gegen schlimme Augen? oder gegen den Hunger? Nun, wenn Du fragst, ob ich etwas Gutes kenne, das zu nichts gut ist, so kenne ich's nicht und brauch's auch nicht. Diese merkwürdiger Weise nur auf das diätetische und medicinische Interesse beschränkte Argumentation wird erst verständlich durch den Vergleich mit der ausführlicheren Protagorasstelle [1]). Namentlich erklärt sich der unvermittelt hereinschlagende Gedanke εἰδὼς ὅτι ἐάν τι ἐνοχλῇ ἡμᾶς, δεόμεθα τοῦ παύσαντος als ungeschickte Abkürzung einer grösseren Entwicklung. Die Fragmente zeigen übrigens auch, dass gerade der Mediciner am häufigsten von Antisthenes zur Argumentation herangezogen wird [2]).

Dass die Relativität der Güter mit der des Guten auf's engste zusammenhängt, ist nicht nur evident, sondern hier ausdrücklich ausgesprochen. Es galt zu zeigen (§ 2), dass ausser Speisen und Getränken Güter wie Geld, Gesundheit, Stärke und Muth (vgl. IV, 2, 32. 34 f.) bisweilen auch von Uebel seien. So stützen die Nachweise für Antisthenes in III, 8 und IV, 2 sich gegenseitig. Ein nicht ganz verächtliches Zeugniss bieten hier auch noch die διαλέξεις. Wir haben oben für die meisten derselben den entschieden kynischen Einfluss festgestellt und zwar, wo es δισσοὶ

---

[1]) Für die Beziehung der Stelle auf Antisthenes bieten sich also eher Belege als für die von Zeller, Archiv V, 177 f. vermuthete Citirung aus einer Schrift des Protagoras. Der Einfluss des grossen Sophisten auf Antisthenes soll gar nicht geleugnet werden, er ist ja vielmehr der Grund für dessen Bekämpfung unter der Maske des Protagoras.

[2]) Er vergleicht sich mit dem Arzt Frg. (Winck.) S. 56, 4. 61, 27; s. auch sonstige medicinische Argumentationen Frg. S. 16, 4. 27, 4. 39 etc.

λόγοι sind, für die Thesis. Wir dürfen nun von allen späteren auf die beiden ersten schliessen, die in der Thesis die Relativität des Guten und Schönen bekennen, z. B. Thesis I: es sei dasselbe für die Einen gut, für die Anderen übel, auch für denselben Menschen bisweilen gut, bisweilen übel. Ausdrücklich wird dies zuerst, wie in den Mem., an Speisen und Getränken in hygienischer Hinsicht bewiesen. In der zweiten parallelen Beweisführung für die Relativität des Schönen ist bemerkenswerth der an die Relativität des Gerechten auch in den Mem. erinnernde Satz, dass Wohlthun den Freunden gegenüber *καλόν*, den Feinden gegenüber *αἰσχρόν* sei, und ferner der ethnographische Nachweis der Verschiedenheit der ethisch-ästhetischen Begriffe, für welchen schon Dümmler, obgleich er sonst bei den *διαλέξεις* wesentlich an den Einfluss des Hippias denkt (Ak. 250. 259), kynische Parallelen beigebracht hat (260). Am wichtigsten ist nun hier, dass die *διαλέξεις*, indem sie als congruente Thesen hintereinander die Relativität des Guten und Schlechten, des Schönen und Hässlichen, des Gerechten und Ungerechten, des Wahren und Falschen vorführen, den Zusammenhang dieser Thesen als verschiedene Ausstrahlungen einer einzigen grossen Relativitätstheorie aufzeigen. Thatsächlich ist ja auch das *οἰκεῖον* dem Antisthenes sowohl erkenntnisstheoretisches (Arist. Met. 1024 b[33] etc.) wie ethisches Princip (Diog. VI, 12), und da der Relativismus des Wahren und Falschen, also der Relativismus in seiner höchsten, erkenntnisstheoretischen Spitze für Antisthenes sicher steht, ist es nicht nur unbedenklich, sondern als Consequenz nothwendig, ihm auch den Relativismus auf concreteren, ethischen und ästhetischen Gebieten, aus denen jener erst abgeleitet sein kann, zuzuschreiben. So gibt uns Xenophon halb nichtsahnend, halb täuschend in III, 8. IV, 2 und IV, 6, 8 f. ein werthvolles Stück Geschichte der Philosophie: die abgerundete Relativitätstheorie des Antisthenes.

Noch einige Nachträge zum antisthenischen Charakter der Erörterungen über die Werthbegriffe. Die erste in III, 8 ist bereits gekennzeichnet. Es ist begreiflich, dass Xenophon in diesem ausdrücklich als elenktisch bezeichneten (III, 8, 1) Capitel dem schärfsten sokratischen Elenktiker folgt. In der zweiten, ästhetischen Erörterung bringt der Opponent, ausser den vier echt eristischen, an den platonischen Euthydemus erinnernden Fragen, das kynische Beispiel vom *κόφινος κοπροφόρος* — Protagoras-Antisthenes citirt auch als Beispiel für die utilitarische Relativität

334 A den κόπρος. „Sokrates“ bringt gerade die antisthenischen Lieblingsbeispiele: einerseits aus der Palästra (s. oben S. 375), andererseits wieder aus dem diätetisch-medicinischen Gebiet. Dann wird die gerade von Antisthenes so energisch betonte absolute Identität des ἀγαθόν und καλόν (Diog. VI, 12) und der Begriff der Kalokagathie, mit dessen Ueberspannung ihn Plato im Protagoras verspottet, hier § 5 mit ähnlicher Ueberspannung begründet. Glaubst Du, dass etwas Anderes gut, etwas Anderes schön sei? Weisst Du nicht, dass in Bezug auf dieselben Dinge Alles schön und gut (καλά τε κἀγαθά) ist? Denn erstens ist die Tugend (auch bei Antisthenes stets vorangestellt) nicht in Bezug auf Anderes gut, in Bezug auf Anderes schön; dann nennt man die Menschen sowohl in derselben Hinsicht wie in Bezug auf dieselben Dinge (τὸ αὐτό τε καὶ πρὸς τὰ αὐτά) καλοί τε κἀγαθοί (man achte auf den distinguirenden Stil, auf die Ableitung aus der „Benennung“); in Bezug auf dieselben Dinge erscheinen auch die menschlichen Körper schön und gut (καλά τε κἀγαθά) und auch alles Andere, was die Menschen gebrauchen, erscheint in Bezug auf dieselben Dinge schön und gut (καλά τε κἀγαθά), für die es wohl zu brauchen ist. Je 5mal αὐτό und ἄλλο und 4mal die inhaltlich bis zur Paradoxie hervorgetriebene Kalokagathie in diesem Paragraph! In § 6 haben wir ausdrücklich das dem οἰκεῖον synonyme τὸ ἑαυτοῦ. Die praktische Einseitigkeit des Kynikers kommt in der steten Richtung πρός τι zum Ausdruck, diese Präposition erscheint in der ästhetischen Erörterung 18 mal. Als äusseres Zeichen für Xenophon's Ungeschick in dieser Dialektik ist das bei jeder Frage und Antwort, im Ganzen von § 4 bis § 7 Anf. 11mal wiederholte ἔφη charakteristisch — Plato weiss hier zu variiren.

Dass in IV, 6, 8 die Variabilität des ὠφέλιμον für dies und jenes entwickelt, die Identität des Guten und Nützlichen aber als selbstverständlich mitgenommen wird, das wird verständlich durch den Vergleich mit der oben genannten Protagorasstelle, wo Beides genau so geschieht, nur dass es hier, wo „Protagoras“ den von „Sokrates“ zugestandenen Utilitarismus nur erweitern will, berechtigt, Mem. IV, 6, 8 aber, wo es sich um die Definition des Guten handelt, unberechtigt ist. Die Untersuchung des καλόν IV, 6, 9 erinnert etwas an den Onomatologen Antisthenes: ὀνομάζεις καλόν etc. und ausserdem spielt wohl in die Argumentation die etymologische Beziehung von χρήσιμον und χρῆσθαι hinein (χρῆσθαι vgl. Prot. 334 C). In dem viermaligen

ἕκαστον klingt wie auf erkenntnisstheoretischem Gebiet[1]) der antisthenische Individualismus an.

Dass Xenophon den kynischen Relativismus, soweit er ihn verstand, anerkannte, ja vielleicht noch stärker utilitarisch herausarbeitete, ist gar nicht verwunderlich. Dem Feldherrn und Oekonomen, der eine Fülle von Material zu einer Fülle von Zwecken zu lenken hat, hat sich als Ueberzeugung die Gewohnheit festgesetzt, die Dinge nicht als solche, sondern als Mittel, nicht nach ihrem Nominalwerth, sondern nach ihrer Brauchbarkeit abzuschätzen. Statt nach einheitlichen Begriffen und allgemeinen Principien zu fragen, ist er gerade, je tüchtiger in seinem Beruf, um so eher geneigt, der Mannigfaltigkeit der Umstände gerecht zu werden und die Flexibilität der Werthe und Gesichtspunkte als Axiom anzuerkennen und als Maxime zu bethätigen. Von seiner utilitarischen Anschauung macht Xenophon gleich nach der allgemeinen Untersuchung über das Schöne und Gute eine Anwendung, die deutlich zeigt, wie sich jene Anschauung auch aus seinen Lebensinteressen herausgebildet hat. Man könnte fast auf den Gedanken kommen, dass Xenophon, wenn er nach den Werthbegriffen die *οἰκίαι* betrachtet, zu dieser merkwürdigen Gedankenfolge durch das antisthenische *ἀγαθόν* = *οἰκεῖον* vielleicht gar missverständlich angeregt sei. Doch soll nicht die Möglichkeit geleugnet werden, dass der historische Sokrates auch die Häuser als Beispiele unter den Dingen angeführt hat, deren Güte und Schönheit von ihrer Brauchbarkeit abhängt. Aber die nähere Detaillirung, wie man ein Haus praktisch bauen müsse, hat er vermuthlich seinem bekannten Princip gemäss den Sachverständigen, den Baumeistern und Oekonomen überlassen, vielleicht so, wie es Gorg. 514 C heisst: wer nicht Lehrer der Baukunst gehabt oder Gebäude eigener Schöpfung aufzeigen kann, soll auch nicht öffentlich über Baukunst reden. Xenophon berichtet auch § 8 zunächst nur, dass Sokrates dieselben Häuser schön und brauchbar nannte, und fährt fort, damit schiene

---

[1]) Vgl. das *ἕκαστον τῶν ὄντων* Mem. IV, 6, 1 (s. oben S. 354) und Hipp. mai. 301 C (oben S. 441, 3); ferner Gorg. 506 E, wo es mit dem antisthenischen Begriff *οἰκεῖος* genannt wird, dann im Crat. mehrfach, wo Antisthenes bekämpft wird (Natorp, Philol. 50, 272), Soph. 242 D ff. im antisthenischen Citat (Zeller 299, 2) und Euthyd. 285 E im Munde des antisthenischen Dionysodor. Entscheidend ist Schol. ad Aristot. Met. 732 a 30 *ᾤετο δὲ ὁ Ἀντισθένης ἕκαστον τῶν ὄντων λέγεσθαι τῷ οἰκείῳ λόγῳ μόνῳ καὶ ἕνα ἑκάστου λόγον εἶναι.*

er ihm (Xen.) zu lehren, wie man Häuser bauen müsse. Das scheint darauf hinzudeuten, dass die folgende wirkliche Belehrung über das „Wie“ des Häuserbaus nicht mehr sokratisch, sondern xenophontisch ist. Sokrates, der wohl kaum darauf Werth legte, ob sein armseliges Wohnen[1]) den hier vorgetragenen hedonischen (*ἡδίστη* § 8 *ἥδιστα* § 10) und utilitarischen Grundsätzen entsprach, hatte auch keine Gelegenheit, solche Regeln für den Häuserbau aus seiner eigenen Erfahrung zu bilden oder sie zu bethätigen, wohl aber Xenophon auf seinem skilluntischen Landgut. Zudem deutet die Besonderheit der vorgeschriebenen Anlage, die starke Betonung der Sonnen- und Schattenwirkung, des Wechsels der Jahreszeiten und der Sicherheit weniger auf ein städtisches Haus als auf ein solches in ländlicher Absonderung. Noch entscheidender aber ist, dass in auffallender Uebereinstimmung die Grundsätze, die hier Sokrates dem Xenophon oder anderen Schülern docirt, der Oekonom Ischomachos (alias Xen.) an anderer Stelle (Oec. IX, 2—4) dem Sokrates vorträgt. Da wird die möglichst praktische Anlage und Einrichtung des Hauses als allgemeines Princip festgestellt und dann im Besonderen betont, dass die Wohnung im Sommer kühl und im Winter warm sein müsse (Mem. III, 8, 9. Oec. IX, 4). Die offene Seite des Hauses muss nun nach Süden liegen und nach Norden zu muss es niedriger gebaut sein. Dadurch erfreut es sich im Winter der Sonne und im Sommer des Schattens (Mem. ib. Oec. ib.). Wenn die Zimmer praktisch (*ὡς συμφορώτατα*) sein sollen, so ist es besser, dass sie des künstlerischen Schmuckes (*γραφαὶ δὲ καὶ ποικιλίαι* Mem. § 10, *ποικίλματα* Oec. § 2) entbehren. Bei solcher Uebereinstimmung der Gedanken kann wohl zweifellos nur von einem Autor derselben, hier natürlich dem Oekonomen Xenophon, die Rede sein, wie auch die Zurückführung der Schlusssätze, die vom Tempelbau handeln, auf Xenophon schon früher wahrscheinlich gemacht worden ist (S. 101).

---

[1]) Gorg. 486 C 521 C. Apol. 36 B. Zudem bewegte er sich ja den ganzen Tag an öffentlichen Orten (Mem. I, 1, 10).

2. Die sokratische Wirksamkeit.

Die besprochenen Stellen (III, 8. III, 9. IV, 2. IV, 6. Theile von I, 2. I, 1, 16 und der Schluss von IV, 5) ergaben ein Bild der sokratischen Lehre, soweit sie nicht der Theologie oder Socialethik angehört, in welchem manche Züge zu ergänzen und mehr noch auszuscheiden waren; dennoch zeigte sich in diesen Stellen der sokratische Charakter als vorwiegend und unzerstörbar war in ihnen die Tugendwissenslehre und die Begriffsforschung als Hauptinhalt der Sokratik ausgeprägt. Bevor wir aus Capiteln von vorwiegend abweichendem Charakter ein Bild der xenophontischen Anschauungen zu entwickeln suchen, gilt es, die Sokratik noch in anderer Weise aus der xenophontischen Tradition herauszustellen. Das sokratische Wesen trat in die Erscheinung ja nicht nur als Lehre, als theoretischer Gehalt, sondern auch als Leben, als Wirksamkeit.

Man sollte meinen, hier, wo nicht der abstracte Gedanke, sondern die Thatsächlichkeit herrscht, den xenophontischen Bericht einfach und ganz als objectiv und historisch hinnehmen zu müssen. Aber aus Xenophon's Angaben selbst ergibt es sich, dass gerade über die sokratische Wirksamkeit der Streit der Parteien das Urtheil sehr schwankend macht, und um die Schwierigkeit zu vermehren, erscheint die xenophontische Darstellung selbst nicht widerspruchsfrei. Da rühmt sich Sokrates seiner Kraft, seine Genossen zu bessern, und will sich nach anderen Stellen nicht als Tugendlehrer bekennen. Da sollen Kritias und Alkibiades von Sokrates nur die politische Kunst gelernt haben und Xenophon räumt ein, dass sie besser erst in der *σωφροσύνη* hätten unterrichtet werden sollen: IV, 3, 1 aber heisst es: Sokrates eilte nicht, seine Genossen für die praktische Wirksamkeit vorzubereiten, sondern suchte ihnen zunächst erst die *σωφροσύνη*

beizubringen. Kritias und Alkibiades wieder sollen sich vernünftig betragen haben, so lange sie mit Sokrates verkehrten, nicht, weil sie seine Verweise fürchteten, sondern weil sie es damals für besser hielten (I, 2, 18. 24); dennoch aber sollen sie den Verkehr mit Sokrates zum Theil desshalb aufgegeben haben, weil es ihnen zuwider war, immer wegen der Dinge, die sie sich zu Schulden kommen liessen, von ihm gescholten zu werden (I, 2, 47).

Wenn wir die sokratische Wirksamkeit nach den Memorabilien fixiren, müssen wir wohl unterscheiden zwischen dem xenophontischen Urtheil, den Angaben mit subjectiver Werthgebung, die natürlich nicht ohne Parteilichkeit, und dem rein darstellenden Bericht und hier wieder zwischen der directen Darstellung „sokratischer" Gespräche, die wieder eher der Fiction offen steht, und dem bloss historischen Bericht. Von den Bezeichnungen, die Xenophon öfter für die sokratische Wirksamkeit anwendet, dient zunächst der allgemeine Ausdruck „nützen" mehr der subjectiven Werthgebung als der thatsächlichen Charakterisirung. Das xenophontische *ὠφελεῖν* gibt zunächst den Protest des Apologeten gegen das *διαφθείρειν* des Anklägers (I, 1, 1. I, 2, 1. 8. 64). Aber es ist ein Anderes, ob der Vertheidiger den Nutzen als Effect der sokratischen Thätigkeit dem Ankläger gegenüber behauptet oder ob Sokrates seine Thätigkeit auf den ethisch-praktischen Nutzen, wie ihn Xenophon versteht, hin anlegte. Selbst wenn Xenophon nur Recht und der Andere nur Unrecht hätte, so wüsste man, was Sokrates möglicher Weise unbewusst bewirkt, aber nicht, was er gewollt. Wer soll hier entscheiden zwischen Vertheidiger und Ankläger? Die historisch hervortretenden Schüler des Sokrates, Kritias, Alkibiades, Xenophon, Plato, Antisthenes, Euklides, Aristipp zeigen sich als auffallend verschiedenartige Persönlichkeiten, als meist leidenschaftlich und energisch ausgeprägte Subjectivitäten. Sonach scheint der sokratische Unterricht nicht in die Tiefe der Persönlichkeit gedrungen zu sein oder vielmehr scheint er die Persönlichkeit gelöst zu haben. Offenbar war er also nicht positiv-dogmatisch, die ethisch-praktische Richtung bestimmend, sondern wesentlich formal, anregend, aufklärerisch-befreiend; er bot den Subjectivitäten das geistige Rüstzeug zu ihrer lebenskräftigen Entfaltung, denn eine gewisse Durchgeistigung, intellectuelle Fruchtbarkeit und Geschmeidigkeit ist selbst den mehr praktischen Persönlichkeiten unter den Schülern anzuspüren. Gerade weil die Sokratik die innere

Richtung der Persönlichkeit frei liess, konnten und mussten über die ethische Wirkung des sokratischen Einflusses die Parteien streiten, wenn auch über die Fruchtbarkeit und Bedeutsamkeit dieses Einflusses heute, da die Sokratik als Bestandtheil der Geschichte der Philosophie vorliegt, die Acten längst geschlossen sind. Seine Aussage über die Nützlichkeit der sokratischen Wirksamkeit beschränkt Xenophon selbst bisweilen durch ein *ἔδοξέ μοι* (I, 3, 1. II, 4, 1). Bisweilen lautet seine Behauptung der Nützlichkeit ganz allgemein und absolut (vgl. IV, 1, 1. IV, 8, 11 *ὠφελεῖν δὲ τὰ μέγιστα τοὺς χρωμένους αὐτῷ*). An der ersten Stelle heisst es gar: So war Sokrates in jeder Hinsicht und auf jede Weise nützlich, so dass, wer darauf achtete und nur mässig aufmerksam war, ganz offenbar nichts vortheilhafter fand als mit Sokrates zu verkehren und überall und bei jeder Gelegenheit mit ihm zusammen zu sein. Denn schon die blosse Erinnerung auch an den Abwesenden nützte denen, die den engen Verkehr mit ihm gewohnt waren. Selbst sein Scherz nützte seinen Genossen ebenso wie sein Ernst. Der epänetische Eifer hat hier zu vollen Ausdrücken gegriffen. Aber, was sie besagen, ist zum grossen Theil natürlich bei einer grossen, mächtig anregenden Persönlichkeit, und mehr als diese Macht der Persönlichkeit ist nicht bewiesen, so lange nicht der Nutzen näher bestimmt wird. Es heisst nun, dass das *ὠφελεῖν* des Sokrates sich beziehe auf die *ἐπιμέλεια ἀρετῆς*[1]), auf die Erwerbung und richtige Behandlung von Freunden (II, 4, 1), auf die Gewinnung von Berufsfähigkeiten, z. B. für den Feldherrnberuf (III, 1, 1) und auf die Ausübung der Künste und Kunsthandwerke (III, 10, 1). Aber gerade die Reden über die Freundschaft, den Feldherrnberuf, die Panzermacherkunst (III, 10, 9 ff.) können, wie sich zeigen wird, nicht als Zeugnisse echter Sokratik gelten und die kunsttheoretischen Betrachtungen in III, 10, wenn man sie überhaupt ernst nehmen will, bringen besten Falls von den Künstlern längst bethätigte Grundsätze zu naivem Ausdruck. Ein Nutzen für die griechische Kunstübung konnte daraus nicht resultiren, man müsste denn nachweisen, dass Parrhasios und Kleiton erst auf den „sokratischen“ Fingerzeig gewartet, um in ihren Werken auch seelische Stimmungen darzustellen, und dass der Erstere, von

---

[1]) Auf dieses übrigens ausdrücklich nur einmal (IV, 8, 11) erwähnte Ziel des Nützens kommen wir (ebenso wie auf die anderen Termini der Wirksamkeit) später noch einmal zurück.

„Sokrates“ überzeugt, sich lieber der Darstellung guter, freundlicher Charaktere zuwandte, die „angenehmer“ anzuschauen als böse, charakteristische Typen (III, 10, 5). Gerade Parrhasios ist hier von Xenophon sehr unglücklich gewählt. Wie lächerlich ist die Nachweisung der Möglichkeit, seelischen Ausdruck darzustellen, dem gegenüber, dessen Ruhm es gerade ist, dass er primus argutias voltus gab (Plin. N. H. XXXV, 67), und der in der Darstellung seelischen Lebens das stärkste Effectstück lieferte, das uns in der antiken Kunst bekannt ist: pinxit demon Atheniensium argumento quoque ingenioso: ostendebat namque varium: iracundum, injustum, inconstantem, eundem exorabilem, clementem, misericordem, gloriosum, excelsum, humilem, ferocem fugacemque et omnia pariter (Plin. ib. 69). Auch die sonst genannten Stoffe seiner Kunst verrathen nicht gerade, dass er die „sokratische“ Empfehlung edler und lieblicher Typen beherzigt hätte: sie sind zum grossen Theil leidenschaftlich, schmerzlich bewegt, wie (vermuthlich) Prometheus, Odysseus’ erheuchelter Wahnsinn, Telephos’ Heilung, Philoktet auf Lemnos, Odysseus und Aias im Streit um Achill’s Waffen etc. oder indifferent wie die Thrakische Amme, der Schiffsführer etc. oder unzüchtig wie Meleager und Atalante u. a.

Wodurch erreichte nun aber Sokrates die ethisch-nützliche Wirkung? I, 3, 1: theils durch das Wesen, das er zeigte, theils durch seine Unterredungen. Das ist das einzig Thatsächliche an den xenophontischen Angaben. Sokrates wirkte als grosse, edle Persönlichkeit und durch die fruchtbaren Gespräche, die er führte. Die ethisch-praktische Wirkung braucht darum so wenig gewollt zu sein, wie der Charakter, die Wesensbethätigung gewollt ist als Muster für die Genossen. Diese ethisch-praktische Wirkung folgert und behauptet hier Xenophon im Gegensatz zum Ankläger. Zweimal wird seine Nützlichkeit in die Gedanken des Sokrates selbst gelegt. I, 6, 14: Die von den alten Weisen hinterlassenen Bücherschätze gehe ich gemeinschaftlich mit den Freunden durch und wenn wir etwas Gutes finden, nehmen wir es uns heraus und halten es für einen grossen Gewinn, wenn wir einander nützlich werden. In dieser Stelle, deren sokratischer Charakter erst noch geprüft werden muss, ist keine direct ethisch-praktische Wirkung angedeutet und ausserdem fällt ein Theil der Nützlichkeit auf die mitlesenden Freunde und ein grösserer auf die alten Weisen. Und wenn er in dem Gespräch mit Aristipp III, 8, 1 *βουλόμενος τοὺς συνόντας ὠφελεῖν* entschiedener antwortet, so ist hier von

einer ethisch-praktischen Wirkung keine Rede, sondern nach dem Motiv des Gesprächs (Aristipp wollte den Sokrates überführen), nach seinem eristisch-theoretischen Inhalt und seiner Schlusspointe höchstens von einer dialektischen Wirkung.

Was von dem „Nützen“ als Wirkung des sokratischen Umgangs gilt, das gilt auch von dem gleich häufig auftretenden „Bessern“. Das *βελτίους ποιεῖ* mit seinen Variationen contrastirt als Behauptung zu dem *διαφθείρει* des *κατήγορος* in dem gerade der Bekämpfung der zweiten Anklage (*διαφθείρει τοὺς νέους*) gewidmeten Capitel I, 2 (§ 61). Als besondere Beispiele der „bessernden“ Wirkung werden ferner die beiden theologischen Capitel angeführt (I, 4, 1 und IV, 3, 18), die aber gerade, wo sie über das erkenntnissmässige, theosophische Gebiet hinaus in die orthodoxe Pflichtenlehre gerathen, in der anthropomorphischen Götterauffassung, in der Cultus- und Mantikbetonung xenophontische Anschauungen kundgeben. Und während in IV, 3 der xenophontische Grundcharakter entschiedener hervortritt, wird gerade in der Einleitung von I, 4 die bessernde Wirkung der Sokratik als nicht unbestritten bezeichnet und zwar bestritten nicht von dem Ankläger oder anderen incompetenten Gegnern des Sokrates, sondern von solchen, die auf Grund der Darstellungen von Sokratikern urtheilen. Demgegenüber soll erst mit der von Xenophon berichteten Unterredung das Urtheil des Lesers darüber angerufen werden, ob Sokrates zu bessern vermochte. Weiter heisst es IV, 4, 25: Indem er so sprach und handelte, machte er die sich ihm Nähernden gerechter. Der Satz steht unglücklicher Weise recht effectvoll am Schluss der Unterredung mit Hippias, so dass sich Krohn die ironische Bemerkung gestatten kann (S. 140): „Von der sittlichen Verbesserung des Hippias hat unsere Wissenschaft bisher keine Notiz genommen.“ Jener Satz, den auch Dindorf u. A. ausmerzen wollten, ist charakteristisch für die historisch-kritische Oberflächlichkeit und grob färbende Enkomiastik Xenophon's. Die Textkritik will auch die eitle Bemerkung des Sokrates, er glaube stets von sich, dass er nicht nur selbst besser geworden, sondern auch seine Freunde gebessert habe (I, 6, 9), nicht gelten lassen. Aber IV, 8, 7 und 10 lässt er kaum minder prahlerisch sich von Anderen das Zeugniss geben, dass er nicht nur selbst immer sich vervollkommnet, sondern auch stets willig und fähig gewesen sei, seine Freunde besser (*βέλτιστοι* heisst es sogar IV, 8, 7) zu machen. Man wird sich eben an die Vorstellung gewöhnen müssen, dass

Xenophon sein eigenes Urtheil über Sokrates diesem in den Mund legt. Er lieh dem stummen Charakter, der ganzen Lebenserscheinung des Sokrates Worte und achtete weniger darauf, wie diese Worte als Selbstlob wirken, als darauf, dass die sokratische Art namentlich der Lebensauffassung des Antiphon gegenüber in's hellste Licht gesetzt werde (I, 6) und das Bewundernswerthe der sokratischen Natur im Schlusshymnus (IV, 8) recht voll ausklinge. Diese Aeusserungen eines starken ethisch-pädagogischen Selbstbewusstseins sind in ihrer historischen Treue natürlich schon dadurch gerichtet, dass sie in vollem Widerspruch stehen zu der sonst gerühmten Bescheidenheit des Sokrates, die sich nicht nur in dem Bekenntniss der Unwissenheit ausspricht, sondern in der von Xenophon selbst mehrmals berichteten Thatsache, dass er sich niemals als Tugendlehrer bekannte (I, 2, 3. 8).

Aber zeugen denn die Memorabilien selbst so laut für die „bessernde“ Wirkung der Sokratik? Wir können jene natürlich nur an der Hand der Geschichte controliren. Von Kritias und Alkibiades, die der Ankläger als Beispiele für den schlechten Einfluss des Sokrates anführt, wollen wir absehen. Xenophon selbst räumt ein, dass hier die Besserung durch Sokrates nicht eine andauernde war, und die Scene, in der er den Alkibiades noch als Schüler des Sokrates im Gespräch mit Perikles vorführt, zeigt diesen Schüler weniger als besseren Menschen wie als streitbaren Dialektiker. Halten wir uns an die in den Memorabilien berichteten Gespräche des Sokrates, so ist es zunächst unmöglich, dass Hippias dem Sokrates die in IV, 4 behaupteten Zugeständnisse gemacht, geschweige dass er durch jenes Gespräch gerechter geworden. Ebenso wenig wird den Antiphon die Unterredung mit Sokrates (I, 6) überzeugt und in seiner Lebensrichtung verändert haben. Weder der Staatsmann Charmides, noch der Feldherr Perikles der Jüngere hat die grossen Hoffnungen erfüllt, die „Sokrates“ mit seinen Anleitungen in III, 5 und 6 für sie erweckt. Dass auf Parrhasios die Weisheit von III, 10 kaum sonderlich gewirkt haben kann, ist oben gesagt. Aristipp hat ja im ersten Theil von III, 8 nur seine relativistische Ansicht von Sokrates bestätigt erhalten und, wenn er im zweiten Theil bis zum Schluss Einwände erhebt, so ist nicht gesagt, dass er überzeugt worden. Dass aber die vielfach kynischen und jedenfalls antihedonistischen Lehren und Mahnungen des Sokrates in dem grossen Ansturm von II, 1 Aristipp nicht bekehrt haben, beweist ja der Charakter seiner Lehre. Euthydem ist mehr literarische als

historische Figur und jedenfalls kennt die Geschichte keinen Euthydem, der sich in der *βασιλικὴ τέχνη*, die er doch von Sokrates lernen wollte, hervorgethan hätte. Die in II, 7—10 und namentlich in III, 11 (der Theodote) ertheilten praktischen Rathschläge haben doch nicht den Charakter der „Besserung“ und von den Mahnreden II, 2. II, 3. III, 12 etc. wissen wir nicht, ob sie gefruchtet haben. Bei Kritobulos (I, 3) ist es nach der parallelen Schilderung Symp. c. IV wohl zu bestreiten. So lässt sich den Memorabilien kein einziger sicherer Fall der „Besserung“ entnehmen.

In vorwiegend ethischer Bedeutung werden für die Wirksamkeit der Sokratik auch die Ausdrücke *προτρέπειν* (resp. *προτρέπεσθαι*), *προάγειν*, *ἄγειν*, *προβιβάζειν* gebraucht. Sie gehen allgemein auf die *ἀρετή* (I, 2, 64. I, 4, 1. I, 7, 1. IV, 8, 11), die *καλοκἀγαθία* (I, 6, 14. IV, 8, 11) und speciell auf die *ἐγκράτεια* (I, 5, 1. II, 1, 1. IV, 5, 1), selten auf andere besondere Lebenspflichten (II, 5, 1. IV, 7, 9). Das *προτρέπειν* (*προτρέπεσθαι*) soll nun von den anderen Bezeichnungen, namentlich von dem *προάγειν* scharf geschieden werden, da nach Xenophon's Angaben I, 4, 1 Manche dem Sokrates wohl die Fähigkeit des *προτρέπεσθαι*, nicht aber die des *προάγειν ἐπ' ἀρετήν* zuerkennen. Xenophon dagegen spricht dem Sokrates auch das *προάγειν* (I, 4, 1), ebenso wie das *ἄγειν* (I, 6, 14) und das *προβιβάζειν* (I, 5, 1) zu, doch er sagt das als seine Privatmeinung, deren Berechtigung der Leser erst aus den hierbei als Beispiele mitgetheilten Reden beurtheilen soll: *σκεψάμενοι ἃ λέγων συνημέρευε δοκιμαζόντων* I, 4, 1. *ἐπισκεψώμεθα εἴ τι προυβίβαζε λέγων εἰς ταύτην* (*ἐγκράτειαν*) *τοιάδε* I, 5, 1. *ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούοντι ἐδόκει τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ καλοκἀγαθίαν ἄγειν* I, 6, 14. So müssen die Reden entscheiden. Aber die actuelle Frömmigkeit in I, 4 lehrt Xenophon, nicht Sokrates, und gerade I, 5 und I, 6 werden sich als sehr schlechte Zeugen für den Letzteren erweisen. Das bescheidenere *προτρέπειν* (*εσθαι*) dagegen will nun Krohn nicht als Ausdruck der sokratischen Wirksamkeit gelten lassen (S. 3 ff.) und die Erwähnung des Sokrates als Protreptiker I, 4, 1 dient ihm als Argument gegen die Echtheit des Capitels (S. 1 ff.). Der Clitopho sei eine späte Fälschung (S. 2) und der Euthydemus, in dem die sokratische Protreptik ebenfalls eine Rolle spielt, verlange eine neue Beleuchtung (S. 2, 1). Da aber der Terminus *προτρέπειν* sowohl in der Cyropädie, wie zweimal (I, 2, 64. IV, 7, 9) in den von Krohn anerkannten Theilen der Memorabilien auftritt, so will dieser das

προτρέπειν nur in der Bedeutung „ermahnen“ als unecht behaupten (S. 4). Aber er hat weder bewiesen, dass *προτρέπειν* I, 4, 1 nothwendig die Bedeutung ermahnen, noch dass es in den beiden anerkannten Stellen nicht diese Bedeutung hat. Für die eine (IV, 7, 9) findet er selbst die Uebersetzung ermahnen „verführerisch“ (S. 179), und wenn I, 2, 64 das „ermahnen“ ausgeschlossen sein soll, weil es kein Verdienst bedeute (ib.), so ist es auch I, 4, 1 und ebenso z. B. in der gleichfalls athetesirten abschliessenden Lobpreisung IV, 8, 11 ausgeschlossen, wo doch mit der anerkannten Fähigkeit zur Protreptik eben in der Protreptik auch ein Verdienst anerkannt sein muss. Wird denn aber durch die Gegenüberstellung des *προάγειν* in I, 4, 1 das *προτρέπειν* wirklich mit Nothwendigkeit auf die Bedeutung „ermahnen“ herabgedrückt? Der ganzen Wirkung nur, aber darum nicht, wie Krohn (179) will, der Wirksamkeit überhaupt wird die Protreptik in I, 4 entgegengestellt. Weder im Clitopho noch im Euthydemus erscheint die Protreptik als Ermahnung ohne heraustretende Wirkung; vielen bringt sie die Ueberzeugung von Werth und Nothwendigkeit des Wissens und von der eigenen geistigen Ohnmacht und Besserungsbedürftigkeit bei. Und wenn die Erkenntniss des inneren Mangels nothwendig den Stachel der Besserung weckt, ist sie nicht dann die halbe Tugendwirkung? Zum mindesten schafft sie die negative Vorbedingung der *ἀρετή*. Damit aber stimmt, was Xenophon namentlich gerade I, 4, 1 sagt, trefflich zusammen. Die protreptische Fähigkeit wird dort dadurch näher bestimmt, dass sie sich zeige in dem *ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ᾽ οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν*. Danach ist sie unmöglich als Ermahnung zu verstehen, vielmehr ist sie eben eine Widerlegung durch Fragen, welche die Wissenseinbildung zerstört, und damit die Erkenntniss der Besserungsbedürftigkeit herbeiführt. Dieselbe Bedeutung der Protreptik gibt sich kund, wenn IV, 8, 11 unter den Vorzügen des Sokrates als ein innerlich Zusammenhängendes, als einheitliche Fähigkeit angeführt wird: *ἱκανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἁμαρτάνοντας ἐλέγξαι καὶ προτρέψασθαι ἐπ᾽ ἀρετὴν καὶ καλοκἀγαθίαν*. Auch drei andere von Krohn verworfene Stellen (I, 7, 1. II, 1, 1. II, 5, 1) geben, wie es scheint, dem *προτρέπειν*, indem sie es von einem *ἐπισκεψώμεθα εἰ* oder *ἐδόκει μοι* abhängig machen, die Bedeutung nicht des blossen Ermahnens, sondern einer gewissen Wirksamkeit. Das Ermahnen als blosse Thätigkeit stand ja in den berichteten Reden zu lesen, nur die Wirksamkeit blieb

erst noch zu beurtheilen. Gerade die von Krohn anerkannten Stellen I, 2, 64 und IV, 7, 9 — übrigens auch IV, 5, 1 — stellen das *προτρέπειν* nicht in jene Verbindung mit der Eristik oder jene Abhängigkeit vom Urtheil, die gegen die Bedeutung „ermahnen" spricht. Bedeutet aber die Protreptik nicht eine blosse Thätigkeit, sondern eine Wirksamkeit, einen Effect, über dessen Vorhandensein erst geurtheilt wird, so steht eben noch die Frage zur Entscheidung offen, ob diese Protreptik auch sokratisch ist. Die Frage entfaltet mehrere Möglichkeiten: ist dem Sokrates die volle Tugendwirkung zuzuschreiben, wie sie Krohn will und wie sie Xenophon I, 4, 1 durch den Terminus *προάγειν* angibt, oder nur die Protreptik, wie sie Krohn abweist, als Ermahnung, oder die Protreptik, wie sie I, 4, 1 und IV, 8, 11 angedeutet wird, als eristische Prüfung, oder endlich ist jede derartige Tendenz oder Fähigkeit bei Sokrates zu leugnen. Gegen die erste Möglichkeit sind schon früher Bedenken vorgebracht worden. Weder die historisch gegebenen Beispiele, noch die von Xenophon vorgeführten Reden sind günstige Zeugnisse für die volle Tugendwirkung; dass sie sich Sokrates selbst nicht zutraute, erklären ja die Memorabilien selbst mit grosser Entschiedenheit (I, 2, 3. 8). Wer die platonischen Schriften als Zeugnisse gelten lässt, wird in ihnen keine Andeutung der vollen Tugendwirkung, wol aber das Gegentheil finden in dem häufigen Bekenntniss der Unwissenheit und der pädagogischen Laienhaftigkeit und in dem skeptischen Schluss der kleineren und noch als sokratisch geltenden Dialoge. Dass der Clitopho mit den von Xenophon I, 4, 1 erwähnten und bekämpften Zeugen völlig übereinstimmt, die dem Sokrates die volle Tugendwirkung absprechen und ihm nur die Protreptik zuerkennen, ist ein Umstand, der seine Bedeutung behält selbst im Falle der Unechtheit des Dialogs, die ja Grote z. B.[1]) gerade auf Grund jener Uebereinstimmung nicht zugeben will. Aber auch in der platonischen Apologie, die doch gewiss ein abschliessendes Urtheil geben will, nennt Sokrates als seine Wirksamkeit nicht die Tugend zu bringen, sondern nur den Stachel der Besserung ins Herz zu legen. Die aristotelisch-peripatetischen Zeugnisse erwähnen das Unwissenheitsbekenntniss und machen dem Sokrates den Vorwurf, die psychogenetischen Bedingungen der Tugend nicht zu berücksichtigen, und stets nur nach dem Was? derselben zu fragen, als ob es nur die Erkennt-

---

[1]) Plato III, 23.

niss, nicht aber die Erwerbung der Tugend gelte. Das spricht sicher nicht für die volle Tugendbildung als Wirksamkeit der Sokratik. Xenophon findet I, 4, 1 die vielfach geltende Anschauung, dass Sokrates nicht ethischer Vollpädagoge, sondern nur Protreptiker war. Xenophon selbst gesteht zu, dass diese Anschauung sich auf mündliche und schriftliche Kundgebungen der Sokratik stützt. Er widerspricht ihnen, aber nicht unter Berufung auf andere Zeugen, die jenen widersprochen, die andersartige Unterredungen berichtet — solche Berufung wäre ihm schwer gewesen —, sondern unter Berufung auf die Gattung von Unterredungen, die er selbst erst durch Beispiele vorführen will. Hiernach stellt er die Mittheilung von Gesprächen, die das *προάγειν ἐπ᾽ ἀρετήν* vollführen, gewissermaassen als seine Specialleistung hin im Gegensatz zu einer vielfach geltenden Ueberlieferung und einer sonstigen sokratischen Literatur. Was wir von dieser xenophontischen Specialgattung sokratischer Reden zu halten haben, wissen wir: kann ihr Inhalt sich als treu sokratisch nicht ausweisen, so fällt ihr Anspruch, das *προάγειν ἐπ᾽ ἀρετήν* für Sokrates zu beweisen, in sich zusammen und die merkwürdige Besonderheit der xenophontischen Mittheilungen über Sokrates wird sich eben in eine sehr natürliche Besonderheit der xenophontischen Erfindung über ihn auflösen. Bemerkenswerth ist nun, dass Xenophon den hier principiell verfochtenen, gewissermaassen programmmässig hingestellten Terminus *προάγειν ἐπ᾽ ἀρετήν* sonst nicht mehr vorbringt und nur in den beiden folgenden Capiteln noch ein *ἄγειν* (I, 6, 14) und ein schwächeres *προβιβάζειν* zur Tugend (I, 5, 1) hervorstellt[1]), während er die „sokratische“ Protreptik von I, 2 bis IV, 8 nicht weniger als acht Mal erwähnt. Ja, am Schluss (IV, 8, 11), wo er Lob auf Lob häufend alles Verdienst des Sokrates pathetisch zusammenfasst, gedenkt er überhaupt nicht des *προάγειν ἐπ᾽ ἀρετήν* (sei es wörtlich, sei es in einer verwandten Wendung), wohl aber steht zuletzt in der Aufzählung wie als Höhepunkt aller sokratischen Leistungen — die Protreptik. Sonach scheint Xenophon selbst als sokratisch mehr die Protreptik als die ethische Vollwirkung zu erkennen, wenn er überhaupt etwas erkennt, d. h. wenn man Xenophon überhaupt soweit ernst nimmt, ihm hierin einen festen Standpunkt zuzuschreiben. Denn von einer systematischen Durchführung des

---

[1]) Krohn erklärt übrigens diese beiden Capitel für unecht und beraubt sich dadurch gerade seiner Stützen.

Unterschiedes zwischen *προάγειν* und *προτρέπειν* ist so wenig die Rede, dass dieser nur dort, wo er aufgestellt wird, nicht völlig verwischt erscheint. Das zeigt sich schon in der grösseren Rolle, welche die Protreptik trotz der Polemik in I, 4, 1 in den Mem. spielt. Nach dieser Stelle will Xenophon die volle Tugendwirkung gegenüber der blossen Protreptik offenbar durch mehrere Beispiele sokratischer Reden erweisen. I, 4 gibt das erste Beispiel. Schon I, 5 macht nur Anspruch auf den schwächeren Terminus *προβιβάζειν* (I, 5, 1). Wenn das aber doch ein Parallelbegriff zu *προάγειν* sein soll, so ist nicht abzusehen, warum das I, 5 sehr ähnliche c. IV, 5 — so ähnlich, dass man nur eins von beiden Capiteln als echt gelten lassen wollte — nur protreptisch heissen soll (IV, 5, 1). I, 6 rühmt sich (vielleicht als drittes Beispiel) § 14 des *ἄγειν* zur Kalokagathie und wenige Zeilen weiter führt sich I, 7 als protreptisch ein, nicht als ob es damit auch ein neues pädagogisches Princip einführe, sondern eben als ein weiteres Beispiel, als eine einfache Fortsetzung des Bisherigen. I, 6 darf sich das *ἄγειν* zuschreiben, II, 1 aber, das grosse Capitel, das die gleichen Tugenden viel energischer und beredter predigt, nur das *προτρέπειν* (§ 1). In der Unterscheidung I, 4, 1 wird als Charakteristicum des *προάγειν* angegeben, dass es sich auf die täglichen Genossen bezieht, während die Protreptik den Wissensdünkel offenbar nicht gerade der Genossen, sondern sonstiger Begegnender zerstören soll. Die Anwendung zeigt eher das Gegentheil. Von den beiden folgenden Capiteln, die wohl auch noch das *προάγειν*, mindestens ein verwandtes *προβιβάζειν* und *ἄγειν* illustriren sollen, gibt I, 5 eine Rede, die ganz allgemein beginnt: *ὦ ἄνδρες*, und I, 6 mehrere Controversen nicht mit einem Genossen, sondern mit dem Gegner Antiphon. Dagegen wird im Widerspruch zu I, 4, 1 die Protreptik in sämmtlichen Erwähnungen, ausser der allgemeinen IV, 8, 11, ausdrücklich zu den *συνόντες* in Beziehung gesetzt (I, 7, 1. II, 1, 1. II, 5, 1. IV, 5, 1. I, 2, 64. IV, 7, 9) und alle Gespräche, die besonders als protreptisch eingeführt werden, sind Gespräche mit Schülern oder Genossen (s. die vier erstgenannten Stellen). Wenn die Protreptik I, 4, 1 richtig charakterisirt ist als Züchtigung des Weisheitsdünkels mancher wohl nicht im sokratischen Kreise Stehender durch widerlegende Fragen, so ist IV, 2 das einzige echt protreptische Capitel und die dortige Behandlung des Euthydem sogar ein Muster von Protreptik. Aber gerade dieses Capitel wird nicht als protreptisch bezeichnet, wohl

aber IV, 5, wo Euthydem doch schon der protreptischen Züchtigung entwachsen und in den sokratischen Kreis aufgenommen, durch Sokrates den ganzen positiven Bildungsgehalt empfangen soll (s. IV, 2, 40). Es dürfte demnach schwer sein, den Charakter der sokratischen Wirksamkeit nach der Autorität der xenophontischen Memorabilien zu bestimmen. Nur IV, 8, 11 stimmt mit der Charakteristik der Protreptik in I, 4, 1 halbwegs zusammen. Dass hier Xenophon, sonst (vgl. nam. IV, 8, 11) so eifrig im Lobe des Protreptikers Sokrates, die Protreptik nicht als Ausdruck der sokratischen Wirksamkeit gelten lassen will, ist ganz verständlich. Mochte Xenophon noch so oft bis zur Verwischung des Unterschiedes das *προτρέπειν* gleich der vollen Tugendwirkung setzen, hier, da ihm dieser Unterschied von anderen Beurtheilern des Sokrates entgegengehalten wird, musste er ihn sehen. Die Protreptik (im Gegensatz zum *προάγειν*) bringt nicht die Tugendwirkung zum Ziel, sondern muss die eigentliche Thathandlung der Tugendwirkung dem protreptisch beeinflussten Individuum überlassen. Dass es zur vollen Tugendwirkung noch einer anderen Actualität als der des Protreptikers bedarf, zeigt namentlich das Activum *προτρέπειν*, das, wie die Beobachtung lehrt, im Unterschied vom Medium (I, 4, 1. IV, 5, 1. IV, 8, 11) stets ausser der Tugend noch eine Verbalbestimmung, namentlich *ἐπιμέλεσθαι* von sich abhängig macht (I, 2, 64. I, 7, 1. II, 1, 1. II, 5, 1. IV, 7, 9). Sei nun die Protreptik Ermahnung oder Anstachelung, den eigentlichen Erwerb der Tugend musste der Protreptiker dem Anderen überlassen. Dass Sokrates nur die halbe, jedenfalls nicht die absolute Tugendwirkung leisten sollte, konnte Xenophon nimmermehr zugeben. Er war viel zu sehr vom Herzensdrange der Verehrung getrieben und im enkomiastischen Eifer befangen, um sich für seinen Helden mit dem halben Ruhme zu begnügen und nicht das Ganze zu fordern, er war viel zu unkritisch, um in dem Bilde neben der glänzenden Ausmalung auch die Grenzlinien der Persönlichkeit scharf zu zeichnen, er war viel zu wenig Psychologe, viel zu sehr Praktiker, um ausser der realen Ganzheit auch die feingeistige Halbheit und die wunderbare seelische Macht der Protreptik zu würdigen. Xenophon hörte den Sokrates viel über die Tugend sprechen und für den Praktiker waren diese Reden nur mit dem Zweck der vollen Tugendwirkung bei den Hörern einleuchtend. Warum sollte er auch an der vollen Wirkung zweifeln? Er war keine seelisch so complicirte, so philosophisch,

skeptisch angelegte Natur, dass ihm die Scrupel und Probleme des Clitopho aufstiegen. Er besass nicht die kritische Kraft, sich gegen diese Reden zu wehren, noch die geistige Tiefe, sie zur innern Durcharbeitung zu bringen. Sie wirkten ihm so gut, als ihm nur Reden wirken konnten, er fühlte sich von ihrem anregenden, treibenden Einfluss befriedigt. Auch der Feldherr treibt, und der Hausverwalter, und sie wirken das Ganze, die Ausführung. Die Achtungsgefühle waren viel zu lebendig in Xenophon, das Subordinationsverhältniss, wie es ihm zwischen Göttern und Menschen, Menschen und Thieren, Feldherrn und Soldaten, Herren und Sklaven bestand, viel zu sehr als allgemeine Lebensform in sein Denken geprägt, als dass er nicht bei den geschätzten sokratischen Reden den willigen Gehorsam der vollen Tugendwirkung bei den Hörern einfach hinzudachte. Er brauchte nur dem Sokrates so schöne Ermahnungen in den Mund zu legen, wie der Feldherr sie den Soldaten gibt, und er war der vollen Wirkung, der glücklichen Illustrirung der sokratischen Pädagogik gewiss. I, 5 z. B. ist eine solche, nicht einmal durch die sokratische Dialogik gebundene Mahnrede, die sich leicht und passend in die Cyropädie aufnehmen lässt. Thatsächlich ist der xenophontische Sokrates sehr wesentlich Paränetiker. Für ihn ist die Frage nach dem Charakter der sokratischen Wirksamkeit entschieden. Es ist gleichgültig, ob das *προτρέπειν* bei Xenophon auch immer die Bedeutung „mahnen" zulässt, ob er von der für Sokrates in Anspruch genommenen vollen Tugendwirkung die Protreptik trennt, wie es I, 4, 1 nöthig ist, oder sie vielmehr, wie es meist geschieht, mit jener vermischt, jedenfalls ist, was Xenophon gibt, hauptsächlich Protreptik im Sinne der Mahnung. Das „Müssen" und „Sollen" drängt sich da überall aus den sokratischen Reden hervor. Du musst die Götter verehren (I, 4, 10). Du musst glauben (I, 4, 17). Jeder muss sich Selbstbeherrschung geben (I, 5, 4). Du musst die Götter befragen (II, 6, 8). Wir müssen das thun (II, 6, 39). Man darf nicht nachlässig sein (III, 12, 5). Du musst versuchen (II, 8, 6). Man soll nicht sklavisch werden (IV, 2, 23). Man darf das Unsichtbare nicht verachten, sondern soll die Gottheit ehren (IV, 3, 14). Man soll die Götter nach seinen Kräften ehren (IV, 3, 14). Man muss versuchen, dialektisch tüchtig zu werden (IV, 5, 12). Wenn Du die Gunst der Götter willst, musst Du sie ehren; wenn Du Freundesliebe willst, musst Du dies thun, wenn Du Staatsehren willst, jenes thun u. s. f. in

neunmaligen Wiederholungen des — *τέον* II, 1, 28. Glaubst Du, Dich um irgend einen bemühen zu müssen, nach eines Genossen Wohlwollen streben zu müssen, Deine Mutter aber nicht ehren zu müssen? (II, 2, 11—13). Der zukünftige Herrscher aber muss sich üben (II, 1, 6). Glaubst Du, sie müssten nichts thun als essen und schlafen? (II, 7, 7). Man muss den Hilfsbereiten Wohlthaten erweisen (II, 6, 27). Die ersten fünf Capitel des dritten Buches handeln von den Pflichten und Aufgaben des Feldherrn, und das Müssen gibt natürlich den Grundton dieser Darlegungen (vgl. z. B. III, 1, 6. III, 2, 1. 4. III, 3, 11. III, 4, 8. 9. III, 5, 8. 20. 24). III, 6 bespricht, was ein Staatsmann verstehen und thun muss (vgl. III, 6, 3. 8); III, 8, 8 ff., wie man Häuser bauen soll; III, 10, was der Künstler darstellen und schaffen soll (vgl. nam. § 8); III, 11, wie die Buhlerin sich benehmen muss (vgl. nam. § 12); IV, 7, was der gebildete Mann verstehen muss (§ 2). Da wird ferner betont, dass sich dies für den *καλοκἀγαθός* ziemt und jenes nicht (I, 2, 29. I, 6, 13 etc.), und zahlreich sind Wendungen wie: es geziemt Dir (II, 1, 34), es wäre recht (II, 5, 4), es ist besser (II, 8, 3) zu thun etc. Derselbe paränetische, imperatorische Zug bekundet sich auch in directen Aufforderungen, die namentlich in dem weiten fast durchaus xenophontischen Textgebiete von II, 1 bis III, 7 incl. sehr häufig sind. Du wirst, wenn Du vernünftig bist, die Götter um Verzeihung bitten und Dich vor den Menschen in Acht nehmen (II, 2, 14). Zögere nicht, sondern versuche ihn zu versöhnen (II, 3, 16). Sei muthig, suche tüchtig zu werden und versuche Wackere an Dich zu fesseln (II, 6, 28). Säume nicht, ihnen dies vorzuschlagen (II, 7, 10). Würdest Du nicht einen Mann anstellen? (II, 9, 2). Gehe wieder hin und frage ihn (III, 1, 11). Wirst Du nicht dies und jenes thun? (III, 3, 5 ff.). Säume nicht, sondern versuche (III, 3, 15). Verachte nicht die Hausverwalter (III, 4, 12). Wenn Dir dies gefällt, versuche es (III, 5, 28). Hüte Dich — denke an diese — und denke an jene — wenn Du angesehen werden willst, versuche Dir das nöthige Wissen zu verschaffen (III, 6, 16 ff.). Verkenne nicht Deine Natur und mache nicht denselben Fehler wie die meisten Menschen (III, 7, 9). Wesentlich ist hierbei, dass diese Aufforderungen nicht etwa bloss episodisch eingestreut sind, sondern fast stets das gedankliche Motiv, den inhaltlichen Kern des ganzen Capitels aussprechen.

Die Paränetik ist aber nicht nur stark in directen Aufforde-

rungen, in Angaben des Sollens und Müssens, sondern ebensosehr auch in Lob und Tadel. Man vergleiche Wendungen wie: es ist thöricht (I, 3, 2. 4. 13. III, 9, 8. IV, 1, 5 viermal. IV, 2, 2), wahnsinnig (I, 1, 9. 11. 13 f. etc.), lächerlich (III, 13, 1. III, 14, 6), schändlich (II, 1, 5. II, 7. 4. III. 12, 8); es ist höchst lobenswerth (III, 3, 14); es ist Verblendung (III, 3, 19) etc. III, 13 und 14 üben theilweise die Paränetik mit einer gewissen schulmeisterlichen Grobheit, und Xenophon scheint an den derben Anekdoten rechten Gefallen zu finden. Vor Allem aber ist es für den Paränetiker im Gegensatz zur echten sokratischen Methode charakteristisch, dass er bisweilen sozusagen mit der Thür ins Haus fällt, mit dem Tadel beginnt, wie es z. B. III, 12, 1 geschieht und noch mehr III, 1, 2: es ist doch schändlich, dass einer, der Feldherr werden will, die Gelegenheit zur Erlernung der strategischen Kunst versäumt. Mit Recht müsste der bestraft werden. Der echte Sokrates, der Logiker, nicht Paränetiker ist, findet dergleichen auch, aber er nennt es nicht schändlich, sondern wunderbar (*θαυμαστόν* IV, 2, 6. IV, 4, 5).

Es bedarf aber gar nicht der directen und ausdrücklichen Aussprache in Angaben des Sollens, Müssens, Geziemens, in starken Wendungen der Aufforderung, des Lobes und Tadels, um den paränetischen Charakter ganzer Capitel klarzustellen. Als hervorragende Beispiele zeigen I, 5. II, 1. IV, 5 die ausgesprochene, durchgehende Tendenz, Mässigkeit und Enthaltsamkeit mahnend zu empfehlen. Aber auch andere Capitel des I. und IV. Buchs, die bestimmte Tugenden besprechen, — Buch II und III sind schon oben als stark paränetisch charakterisirt — behandeln ja fast ausschliesslich praktische Verhältnisse, laufen, obgleich ursprünglich anders angelegt, in einen Panegyrikus, eine laut mahnende Propaganda für ihren ethischen Gegenstand aus, so I, 3, 8 ff. I, 4. I, 6. IV, 3. IV, 4. So bleibt von den dialogischen Capiteln jener Bücher nur IV, 2 übrig, das den Charakter der echten Protreptik im Sinne von I, 4, 1 durchgängig bewahrt. Dass die platonische Sokratik, namentlich wie sie aus den kleineren, einzelnen Tugenden gewidmeten Dialogen entgegentritt, nichts weniger als paränetisch in der geschilderten Bedeutung ist, wird Niemand bezweifeln. Klingt der Charmides etwa in die Mahnung aus: sei besonnen, oder predigen Euthyphro und Laches Frömmigkeit und Tapferkeit? Vielmehr sind als Gesprächspartner des Sokrates in allen drei Dialogen gerade solche gewählt, die der Paränetik nicht bedürfen und als Muster der Tugend gelten, die

in dem nach ihnen benannten Dialog behandelt wird. Von Charmides heisst es *ὅτι πλεῖστον δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί* (157 D) und Laches und Euthyphron sind tapfer und fromm gewissermaassen von Profession. Aristodemos (Mem. I, 4) aber ist nicht fromm und Antiphon (I, 6) und Aristipp (II, 1) missachten die Mässigkeit, Enthaltsamkeit, und die anderen Mitunterredner bei Xenophon sind wenigstens nicht derartig charakterisirt, dass ihnen gegenüber jede Paränetik überflüssig erscheint. Die platonischen Zeugnisse dürfen nicht entscheiden — aber ist denn nicht auch der Sokrates des Aristoteles und des Peripatos dem xenophontischen Paränetiker mit seiner Rhetorik, seiner Positivität, seinem Hinausdrängen zu That und Verwirklichung schroff entgegengesetzt? Jener schwelgt nicht in rhetorischer Positivität, er predigt nicht, sondern er verhält sich stets fragend und nennt sich unwissend. Er drängt nicht auf praktische Verwirklichung, sondern er fragt immer nur nach dem Begriff der Tugend, nicht nach den Principien ihrer Verwirklichung, als ob es nur gelte, die Tugend zu erkennen und nicht auch sie praktisch zu erwerben. Er mahnt überhaupt nicht zur Tugend, ja er beweist nicht einmal ihren Werth: es wäre überflüssig, denn alle ziehen die Tugend der Untugend vor und Niemand thut freiwillig Unrecht[1]). Weil die Paränetik direct auf den Willen zu wirken sucht, bedeutet sie die schlimmste Fälschung, die der Sokratik begegnen kann. Denn gerade die Nichtachtung des *ἄλογον μέρος ψυχῆς* und die rein intellectuelle Auffassung der Seele, die Anerkennung nicht einer Tugend des Willens, sondern nur einer Tugend des Denkens ist das Specifische der Sokratik.

Dass man auch im späteren Alterthum die paränetische Auffassung der Sokratik als eine Besonderheit Xenophons erkannte, dafür liegt uns ein merkwürdiges Zeugniss vor. Demetr. de eloc. § 296: *καθόλου δὲ ὥσπερ τὸν αὐτὸν κηρὸν ὁ μέν τις κύνα ἔπλασεν, ὁ δὲ βοῦν, ὁ δὲ ἵππον, οὕτω καὶ πρᾶγμα τ' αὐτὸ ὁ μέν τις ἀποφαινόμενος καὶ κατηγορῶν φησιν ὅτι „οἱ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσι τὴν χρησομένην τοῖς συναπολειφθεῖσι". τοῦτο δὲ τὸ εἶδος τοῦ λόγου Ἀριστίππειον λέγεται. ἕτερος δὲ τὸ αὐτὸ ὑποθετικῶς προοίσεται, καθάπερ Ξενοφῶντος τὰ πολλά, οἷον ὅτι „δεῖ γὰρ οὐ χρήματα μόνον ἀπολείπειν τοῖς αὐτῶν παισίν, ἀλλὰ καὶ ἐπιστή-*

---

1) S. die Stellen oben in der Besprechung des „aristotelischen" Sokrates.

μὴ τὴν χρησομένην αὐτοῖς“. Τὸ δὲ ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν, ὃ μάλιστα δοκοῦσι ζηλῶσαι Αἰσχίνης καὶ Πλάτων, μεταρρυθμίσομεν (ἂν) τοῦτο τὸ πρᾶγμα τὸ προστιθέμενον εἰς ἐρώτησιν ὧδέ πως, οἷον· „ὦ παῖ, πόσα σοι χρήματα ἀπέλιπεν ὁ πατήρ; ἦ πολλά τινα, καὶ οὐκ εὐαρίθμητα;“ „πολλά, ὦ Σώκρατες“, „ἆρα οὖν καὶ ἐπιστήμην ἀπέλιπέ σοι τὴν χρησαμένην αὐτοῖς;“ ἅμα γὰρ καὶ εἰς ἀπορίαν ἔβαλε τὸν παῖδα λεληθότως καὶ ἀνέμνησεν, ὅτι ἀνεπιστήμων ἐστὶ καὶ παιδεύεσθαι προετρέψατο.

Also Aristipp behandelt ein sokratisches Thema, indem er einfach die reale Thatsache hinstellt. Xenophon behandelt es zumeist (τὰ πολλὰ) ὑποθετικῶς, d. h. paränetisch unter dem Gesichtspunkt des Sollens (δεῖ). Die als echt geltende sokratische Methode, wie sie namentlich Aeschines und Plato anstreben, sucht durch Fragen zu überzeugen und wirkt, indem sie den jungen Hörer unvermerkt in den Zustand der Aporie versetzt, protreptisch. Es ist sonst der Fehler der späten Zeugen, der sie unglaubwürdig macht, dass sie individuell Getrenntes plump vermischen. Sollte man aber so feinen Distinctionen nicht einen Hintergrund von Wahrheit geben, sie nicht auf wirkliche Sachkenntniss zurückführen? Was aus der angeführten Stelle zweifellos hervorgeht, ist folgendes: 1. dass wohl namentlich die platonische und äschineische Sokratik, nicht aber die xenophontische als eine solche galt, die sich der echten sokratischen Art befleissigt; 2. dass die xenophontische Behandlung der Sokratik eine Besonderheit vertritt gegenüber derjenigen anderer Sokratiker, wie des Aristipp, des Plato und, was das wichtigste, auch des im Alterthum (Diog. II. 60 f.) und damit wol auch heute in der sokratischen Treue allen vorangestellten Aeschines und dass diese Besonderheit der xenophontischen Behandlung eben in der Paränetik besteht; 3. dass die als echt geltende sokratische Behandlung, wie sie Plato und Aeschines bieten, als eine solche Protreptik wirkt, wie sie Mem. I, 4, 1 bestimmt, aber von Xenophon als Vollausdruck der sokratischen Wirksamkeit nicht anerkannt wird, wie sie ferner auch IV, 8, 11 angedeutet und IV, 2 an Euthydem ausgeübt wird, nämlich als ein Hinführen zur Aporie durch Fragen. Allerdings an Fragen lässt es auch die xenophontische Diction nicht fehlen, aber es sind eben Fragen der Paränetik, deutlich rhetorischer Art.

Wir wollen den imperatorischen Zug der Memorabilien und ihre Vorliebe für das δεῖ mit einiger Statistik belegen. Nehmen wir zum Vergleich einige „sokratische“ Dialoge des Plato

	δεῖ	χρή	-τέος		Seitenzahl[1])
Protagoras	26	14	10		64
Lysis	3	6	2		25
Charmides	11	5	4		30
Euthyphro	9	3	6		17
	49	28	22	= 99	136
Memorabilien	117	34	46	= 197	142

Also in der Länge stehen die Mem. und die platonische Gruppe etwa gleich, im Gebrauch des „Müssens“ aber verhalten sie sich ungefähr wie 2 zu 1 und speciell im Gebrauch des δεῖ wie 29 zu 12. In zwei anderen platonischen Schriften, die besonders stark im „Müssen“ sind, ist δεῖ noch weniger der beherrschende Begriff:

	δεῖ	χρή	-τέος
Laches	14	24	3
Republik	286	49	273

Die constructive Republik bedarf für ihre staatlichen Anordnungen fortwährend des „Müssens“ und ist daher mit den Mem. nicht in Parallele zu stellen; trotzdem reichen diese im Gebrauch des δεῖ an die Republik nahe heran: Rep. δεῖ auf der Seite 0,89, Mem. 0,82 (die nächste platonische Schrift hat erst 0,5). Als specifisch xenophontisch erkennen wir den Commandostil des „Sollens“ und „Müssens“ erst an den anderen Schriften des skilluntischen Autors, von denen hier natürlich mehr die theoretischen als die historischen in Vergleich zu stellen sind.

	δεῖ	auf 1 S.	χρή	auf 1 S.	-τέος	auf 1 S.	Summa	auf 1 S.
De re equ.	67	2,481	34	1,259	17	0,629	118	4,369
Hipparch.	43	1,825	26	1,106	20	0,851	89	3,782
Oeconom.	100	1,408	10	0,141	17	0,239	127	1,788
Rep. Lac.	20	0,952	2	0,095	15	0,714	37	1,761
Memorab.	117	0,824	34	0,239	46	0,324	197	1,387
Cyrop.[2])	261	0,831	90	0,286	35	0,111	386	1,228
Cyneg.	11	0,301	21	0,575	3	0,082	35	0,958
Hiero	9	0,36	2	0,08	9	0,36	20	0,8
Vectig.	10	0,625	2	0,125	—	—	12	0,75
Agesil.	10	0,314	4	0,127	6	0,19	20	0,631

[1]) Die Seitenzahl ist die der Teubner'schen Textausgabe. Für Laches und Euthyphro, die hier nicht als Erzählung, sondern als Dialog, also breiter gedruckt sind, ist die Seitenzahl entsprechend verringert nach Maassgabe der ed. Steph., deren Seitenlänge genau $1\frac{1}{5}$ der Teubner'schen Seite beträgt. — Es kommt natürlich bei diesen Zahlen nur auf ungefähre, nicht auf absolute Genauigkeit an.

[2]) Die sonstige Teubner'sche Seite hat 32 Zeilen. Daher ist die

Soviel „Müssen“ und „Sollen“ wie die „Reitkunst“ und der „Hipparch“ des Xenophon dürfte nicht bald eine antike Schrift enthalten. Die Mem. stehen in dieser Liste mit der Cyropädie gerade in der Mitte der xenophontischen Schriften und ihre Zahlen für den Gebrauch des δεῖ und der Norm überhaupt kommen den Durchschnittszahlen nahe: δεῖ Durchschnitt in den xenophontischen Schriften 0,99, Mem. 0,824, alle drei Formen des Müssens Durchschnitt 1,74, Mem. 1,387. Für die 5 kleineren platonischen Dialoge dagegen beträgt der Durchschnitt für δεῖ 0,378 und für alle 3 Formen 0,875. Aber die Differenz zwischen Xenophon und Plato wird noch weit grösser, wenn man sieht, wie bei diesem das „Müssen“ zur Anwendung kommt. In zahlreichen Fällen wird es nicht inhaltlich in der Gedankenentwicklung citirt, sondern nur für die Methode, den Rahmen der Erörterung: wir müssen untersuchen (σκεπτέον) u. dgl. Im Protagoras z. B. geht etwa 1/4 der Fälle auf solche blosse Fixirung des Programms und der Methode (vgl. z. B. 334 D—338 E). Xenophon aber ist kein Methodiker und kennt diese Anwendung des „Müssens“ so gut wie garnicht. Ferner fällt in den Mem. kaum 1/6 der Müssencitate auf den Gesprächspartner des Sokrates und diese ca. 30 Fälle sind im Gespräch durch Sokrates angeregt und auch ihm also anzurechnen. Ganz anders bei Plato. Von 26 δεῖ im Protagoras fallen nur 13, gerade die Hälfte, auf Sokrates, von 14 χρή ebendort nur 6. Von 9 δεῖ im Euthyphro gehören 4, von 3 χρή 2 dem Partner. Im Laches kommen von 14 δεῖ 7, von 24 χρή gar 17 nicht aus dem Munde des Sokrates u. s. f. Dabei sind die platonischen Mitunterredner weit selbständiger. Man kann doch die lange Rede des Protagoras (320 D ff.), die 8mal vom Müssen redet, nicht dem Sokrates zurechnen. Der alte Schwachkopf Lysimachos bringt in seiner kleinen Rolle 11mal das Müssen an, darunter 7mal das χρή, noch bevor Sokrates den Mund geöffnet. Jedenfalls wenden die Mitunterredner bei Plato das Müssen relativ häufiger an als Sokrates. Berücksichtigt man alles dies, so dürfte sich ergeben, dass der xenophontische Sokrates vielleicht 5- oder 6mal so oft das Müssen und, was Demetrius erkannt, namentlich das δεῖ citirt, wie der platonische Sokrates und so überhaupt weit positiver, imperatorischer auftritt als dieser.

Auch der Dialog bei Xenophon ist nicht entfernt, was er

Cyropädie, Hug'sche Ausgabe, von 336 Seiten zu 30 Zeilen auf 314 Seiten herabzusetzen.

in den kleineren platonischen Dialogen ist: eine innere Nothwendigkeit, die natürliche Form, aus der der Inhalt hervorwächst, die treibende Macht der Gedankenentwicklung (am ehesten noch in IV, 2). Der xenophontische Dialog lässt nicht verstehen, was für das Wesen der Sokratik doch so wichtig ist und was Xenophon IV, 5, 12 selbst andeutet: das nothwendige innere genetische Zusammenhängen von Dialogik und Dialektik. Der xenophontische Dialog erscheint wie ein bloss aufgezwungenes, locker übergeworfenes Gewand, das meist im Eifer der paränetischen Rede fallen gelassen, hie und da noch in plötzlicher Erinnerung mit einem Zipfel aufgenommen wird, schliesslich aber doch ganz vergessen am Boden liegt. Und das ist natürlich, denn Paränetik und Dialogik vertragen sich schlecht: die Paränetik ist positiv, theilt Fertiges mit. Bei Sokrates aber bedingen sich Dialogik und unermüdliches Begriffsforschen gegenseitig: wo Plato über den an materialem, dogmatisch abschliessendem Lehrinhalt armen Sokrates hinausgeht und positiv wird, da lässt auch er den Dialog fallen oder zur leeren Form herabsinken. Die Paränetik ist ferner autoritativ, die Dialogik ruht auf der Gemeinschaft und einer gewissen Coordination. Und weil die Paränetik autoritativ ist, giebt sie dem Paränetiker alle Beredsamkeit und lässt den Anderen nothwendig verstummen. Weil ferner die Paränetik auf Willen und Gemüth zu wirken sucht, drängt sie zu beredter Ergiessung, zu rhetorischer Entfaltung, zum Gesammteindruck, der durch kritische Unterbrechung geschwächt wird. Die Dialogik aber sucht und übt nothwendig die Verstandeskritik, duldet keine reine Willenstugend und schafft eine Tugend logischer Ueberzeugung.

Die nun einmal aufgedrungene Dialogik zeigt sich in den Mem. vielfach beschränkt und durchaus nicht als unbedingte Form der Sokratik. Wenn man von den wesentlich indirect berichtenden Capiteln I, 1. I, 2. III, 9. IV, 1. IV, 7 absieht, die natürlich der Dialogik entbehren, so fehlt dieselbe auch in Capiteln, die ganz oder theilweise den Sokrates in directer Rede sprechen lassen, so in I, 5. I, 7. II, 4. III, 2. III, 14, 5. Aber auch andere Capitel, obgleich dialogisch eingeführt, müssen als nicht dialogisch oder bloss scheindialogisch bezeichnet werden. I, 6 giebt drei Unterredungen des Sokrates mit Antiphon, von denen jede nur aus je einem Angriff des letzteren und einer Antwort des Sokrates besteht. Erste Unterredung: Antiphon spricht 2 Paragraphen, Sokrates antwortet mit einer Rede von 7 Para-

graphen. Zweite Unterredung: Antiphon 2 Paragraphen, Sokrates ebenfalls 2 Paragraphen; die dritte Unterredung besteht nur aus einer kurzen Rede und Antwort. II, 5 giebt ein Gespräch mit einer einzigen § 3 ausfüllenden Aeusserung des Mitunterredners. III, 12 lässt denselben auch nur einmal im ersten Paragraphen zu Worte kommen und gibt sonst einen ununterbrochenen Vortrag des Sokrates. Da nun von mehreren Capiteln noch grössere Stücke abzuscheiden sind, die entweder berichten oder den Sokrates indirect, nicht dialogisch sprechen lassen[1]), so bleibt nur wenig mehr als die Hälfte des Memorabilientextes für den dialogischen Charakter. Aber auch hier ergeben sich zahlreiche Einschränkungen. Fast in allen Capiteln finden sich grössere Stücke, in denen den Sokrates die Brachylogie verlässt und die monologische Beredsamkeit übermannt. In dem einzigen wirklich dialogischen Capitel des ersten Buches I, 4 wagt Aristodem von § 11—18 incl. nur eine Zwischenbemerkung. In II, 1 lässt sich Aristipp von § 14 bis zum Schluss (§ 34), also im grössten Theil des Capitels nur einmal § 17 vernehmen. Durch grössere fortlaufende Reden des Sokrates werden ferner ausgefüllt II, 2, 3—6 incl., II, 3, 1—4, II, 6, 21—29 incl., IV, 4, 15—18, IV, 8, 6—10 (in der von § 4—10 gehenden Unterredung) und nur durch ein bis zwei Einwürfe unterbrochen werden die Redestücke II, 3, 14—19, II, 7, 7—14, III, 1, 2—7 incl., III, 6, 14—18 incl., III, 7, 5—9 (Ende), IV, 2, 25—29, IV, 3, 13—17 incl. Für die Charakteristik der xenophontischen Dialogik bietet sich zum Vergleiche natürlich nur die platonische. Im zweiten Buche der Mem. zähle ich etwa 96, im dritten Buche 156 Einwürfe des Gesprächspartners, Euthyphron spricht in dem gleichnamigen etwa halb so grossen Dialog[2]) 116mal. Der Euthyphro zeichnet sich aber nicht gerade durch besondere Brachylogie aus. Das Hauptgespräch zwischen Sokrates und Laches (Lach. 190 B ff. c. 16—21) bringt auf $5^{1}/_{5}$ Seiten Stephani (= $6^{1}/_{2}$ Seiten der Teubner'schen Ausgabe) 42 Antworten des Laches, der *λόγος προτρεπτικός* im Euthydemus (278 E — 282 D) auf $4^{2}/_{3}$ Teubner'schen Seiten 46 Antworten des

---

[1]) S. I, 3 (nur § 9—13 Dialog); II, 9 (nur der Anfang dialogisch); III, 8, 8 ff.; IV, 5, 11 f.; IV, 6, 1. 12 f. 15; IV, 8 (nur § 4—10 dialogisch); in IV, 2 beginnt der Dialog erst § 8, in IV, 4 § 6.

[2]) Seine verdoppelte Länge dürfte gerade in die Mitte der nur ca. 60 Zeilen betragenden Differenz zwischen Buch II und III der Memorabilien fallen.

Kleinias. Buch II der Mem. aber zählt $35^{1}/_{2}$, Buch III $37^{1}/_{3}$ Seiten.[1]) Es ergibt sich ferner, dass im zweiten Buche der Mem. genau in der Hälfte (64) aller ganz dem Dialog gewidmeten Paragraphen (129) nur Sokrates spricht, während von den 70 Buchstabenabschnitten des Euthyphro nur 6 (2 CD 9 A C 11 A 15 D) vollständig von Reden des Sokrates ausgefüllt werden. Doch leidet der Werth dieser Zählung dadurch, dass die Paragraphen der Mem. bisweilen etwas grösser, meist aber etwas kleiner sind als die Buchstabenabschnitte der ed. Steph., brauchbarer ist desshalb eine Zählung der in der Teubner'schen Ausgabe für beide Schriften gleichgehaltenen Zeilen. Die grösste Rede des Sokrates im Euthyphro (die für den Inhalt des Dialogs doch gleichgültige Charakteristik des Meletos) erreicht eine Länge von 17 Zeilen; sie wird im zweiten Buche der Mem. von nicht weniger als zehn Reden übertroffen: II, 1, 14—16 = 31 Z., 18 ff. = 166 Z., II, 2, 3—6 = 36 Z., 13 f. = 21 Z., II, 3, 1—4 = 23 Z., 17 ff. = 24 Z., II, 4 = 46 Z., II, 6, 21—29 = 68 Z., 37—39 = 22 Z., II, 7, 7—10 = 37 Z. Die Zeilensumme dieser zehn Reden ergibt 474. Rechnet man von den ca. 1135 Zeilen des zweiten Buches ca. 75 Zeilen berichtenden Text ab, so zeigt sich, *dass beinahe die Hälfte alles gesprochenen Inhalts* (1060 Z.) *des zweiten Buches aus Reden des Sokrates besteht, von denen die kürzeste die längste des Sokrates im Euthyphro noch um vier Zeilen übertrifft*[2]).

Aber in der Schwächung der sokratischen Dialogik geht Xenophon noch viel weiter. Den echten sokratischen Dialogtypus, der nach Aristoteles einen stets fragenden Sokrates und einen antwortenden Partner verlangt, hat Xenophon vielfach so verwandelt, dass Sokrates positiv schliessende Reden hält, während der Andere Fragen und Einwände aufwirft. Man findet statt des fragenden Sokrates den positiven Redner beispielsweise II, 3, 1—5. 14 bis Ende; II, 7, 6 bis Ende; II, 8, 4 ff.; II, 10, 3 ff.; III, 1, 1—9; IV, 3, 10 bis Ende etc. Am besten zeigt sich dieser entgegengesetzte Typus nach beiden Seiten hin (Sokrates nicht fragend, sondern antwortend und lehrend, der Andere nicht antwortend, sondern fragend, bisweilen einwendend) ausgeprägt

---

[1]) Wir wählen gerade den Euthyphro und von anderen Dialogen nur einzelne Stücke, weil sonst durch die Mehrzahl der Mitunterredner die Zählung complicirt wird.

[2]) Buch II ist gewählt, weil hier am wenigsten Bericht, am meisten directe Rede.

II, 6, 5—11. 17—32. 35 bis Ende; III, 3, 8—11; III, 5, 5—14; III, 7, 3 bis Ende; III, 8, 4—7; III, 11, 7 bis Ende. Aber auch, wo Sokrates fragt, hat seine Frage, wie gesagt, häufig keine dialogische, sondern eine rein rhetorische Bedeutung. Dass er oft gar keine Antwort verlangt, verräth sich schon in der vielfachen Aufeinanderfolge mehrerer verschiedener Fragen innerhalb einer Rede des Sokrates, vgl. II, 1, 13. 15. 16. 31. II, 2, 13. II, 3, 16. II, 4, 5. II, 6, 25. 38. II, 7, 7. 8. III, 2, 1. 2. III, 6, 14. III, 12, 3. III, 14, 5. 6. IV, 4, 17. 24 (§ 17 besteht allein aus 12 Fragen). Die grosse Bedeutung der rhetorischen im Gegensatz zur dialogischen Frage in den Mem. kommt namentlich I, 5 und I, 6 zum Ausdruck. Die 7 Paragraphen lange Antwort des Sokrates auf den ersten Angriff des Antiphon besteht ausser einigen positiven Sätzen am Anfang und Schluss aus 12 Fragen. Das im Verhältniss zu seiner Länge fragenreichste Capitel der Mem. ist das nicht dialogische Capitel I, 5: 9 Fragen nebst zwei positiven Sätzen bilden hier die Rede des Sokrates.

Vielleicht noch mehr als durch die Vermeidung oder die Verwandlung des Fragetypus wird der dialogische Charakter geschwächt durch die Kürze der Gespräche. Auch das längste Capitel der Mem. erreicht an Länge noch nicht den kürzesten platonischen Dialog. Das längste Capitel der Mem. I, 2 aber ist nicht dialogisch. Das zweitlängste IV, 2 wechselt mindestens fünfmal das Thema des Dialogs und die beiden folgenden (II, 1 und II, 6) beschränken die Dialogik durch lange Reden, das erstere z. B. durch eine von 166 Zeilen, welche die zweite Hälfte des Capitels ausfüllt, das letztere durch eine von 68, eine von 22 Zeilen etc. Nicht der Vergleich mit dem platonischen Schriftthum, sondern einfach die psychologische Unmöglichkeit, dass die sokratische Dialogik in Gesprächen von wenigen Zeilen ihren besten Inhalt erschöpfte, ist entscheidend für die Geringwerthigkeit der Mem. als Quelle für diese Dialogik. Wenn Sokrates wirklich die Hauptbegriffe seiner Forschung in der Art abgehandelt haben sollte, wie es IV, 6 zu zeigen beansprucht, so dürfte er seinen, wie es heisst, stets bethätigten Forschungstrieb etwa in einer Viertelstunde befriedigt und seine übrige Lebenszeit nur zur Wiederholung des daselbst Gesagten benützt haben, wobei sich auch nicht einmal die Möglichkeit einer grösseren Variation absehen lässt. Nicht in der Fülle der Themata und nicht in der Fülle der positiven Behauptungen — das deutet

Xenophon selbst an I, 2, 37. IV, 4, 6 etc. — liegt die Stärke, die mannigfaltig anregende Kraft der Sokratik, sondern in der dialektischen Bewegung des Themas. Wenn nun aber die Memorabilien keine Bewegung des Themas, sondern bestenfalls einen Wechsel desselben (IV, 2. IV, 6) bieten, so verwandeln sie damit gänzlich den Charakter der sokratischen Dialogik. Die Unfähigkeit, ein Thema zu bewegen, ist der Grund der Kürze der xenophontischen Gespräche. Nur die dialektische Bewegung ist schwer, nicht aber die Dialogisirung, so lange der Gegenstand positiven Mittheilungsstoff hergibt. Das beweist der lang ausgedehnte, mit Lehrstoff gesättigte Oeconomicus des Xenophon, während sein Symposion, jenes positiven Materials entbehrend, im charakteristischen Gegensatz zum platonischen Symposion einen fortwährenden Wechsel des Themas zeigt. Gerade der Gehalt der Sokratik ist am schwersten dialektisch zu bewegen, obgleich er, oder vielmehr weil er erst reich wird in der dialektischen Bewegung. Von dem Gehalt der echten Sokratik wissen die Mem. darum nur wenig zu bringen, und wo sie noch am meisten und gerade das Wichtigste bieten, geschieht es in abgerissener Kürze, entweder dialogisch leer und formal (IV, 6), oder überhaupt nicht dialogisch (III, 9). Aber die äussere dialogische Form ist das einzige, was Xenophon von der sokratischen Methode deutlich begriffen, und sein Bemühen, sie reichlich anzuwenden, ist unverkennbar. Am leichtesten werden ihm die ganz kurzen Gespräche, an denen die Mem. überreich sind. In jenen schlagkräftig mit der Pointe herausgearbeiteten Anekdoten — vgl. nam. III, 13 und 14 — entfaltet sich die dem Halblakonier Xenophon verständlichste Art von Dialektik. Das aus besserer Quelle stammende Gespräch zwischen Alkibiades und Perikles in I, 2 zeigt sogar eine gewisse dialektische Bewegung. Sonst aber ist von jenem Wechsel der Hypothesen, jenem häufigen Sichdrehen des Standpunkts, jener Selbstcorrectur und treibenden Entwicklung des Gedankens, jenem steten Suchen und Finden, jenem Aufbau der Schlüsse, jener Verkettung der Thesen, kurz von all jener dialektischen Bewegung, die sokratisch ist, nicht weil sie platonisch, sondern weil sie eben dialektisch ist, bei Xenophon keine Rede. Es werden nur auf irgend eine Behauptung hin allerhand wirkliche und scheinbare Argumente zusammengetragen, dann kann das Capitel mit einer Mahnung schliessen; höchstens darf es noch einige Einwände erledigen durch in derselben Richtung verlaufende Ausführungen. Nur in grössere Capitel (II, 6·

IV, 2) kommt eine Scheinbewegung durch Veränderung des Fragepunktes, aber so unsystematisch und unfruchtbar, dass sie sich in Wiederholungen und Cirkeln ergeht. Niemals steigt aus einer gewonnenen Schlussfolgerung eine neue auf, niemals wird systematisch klar auf ein früheres Resultat zurückgegriffen und dieses mit dem letzten Ergebniss verbunden, zu Prämissen genommen für eine dritte Folgerung. Kurz die xenophontische Dialogik ist wohl paränetisch, apologetisch, rhetorisch u. dgl., aber nicht dialektisch. Sie ist ganz wie Ischomachos alias Xenophon seine Redeübungen schildert: „So oft ich die Anklage oder Vertheidigung eines meiner Sclaven anzuhören habe, versuche ich ihn zu widerlegen; oft auch halte ich Jemandem vor den Freunden eine Strafrede oder Lobrede, oder ich suche irgendwelche von den Angehörigen zu versöhnen, indem ich ihnen darlege, dass es ihnen zuträglicher ist, miteinander in Freundschaft zu leben als in Feindschaft (wer denkt nicht an Mem. II, 2. II, 3 etc.?). Oft erheben wir Anklage gegen Jemanden oder suchen Jemanden zu vertheidigen, wenn er ungerecht angeklagt wird, oder wir beklagen uns gegeneinander, wenn Jemand ohne Verdienst geehrt wird. Oft aber auch, wenn wir zusammen berathen, heben wir von dem, was wir gethan zu sehen wünschen, die Lichtseiten, dagegen von dem, was wir vermieden wissen wollen, die Schattenseiten hervor“ (vgl. II, 1. I, 5. IV, 5. I, 6 etc.) Oec. XI, 23. 24.

Wenn aber die dialektische Bewegung fehlt, die bei Plato so fruchtbar sich zeigt, so bleibt, den Dialog zu füllen, nur die positive stoffliche Mittheilung. Breite der Darstellung und häufige Wiederholung helfen bei Xenophon reichlich den Dialog dehnen, aber starke Positivität ist bei dem Mangel an Dialektik darum nicht überflüssig, sondern erst recht Voraussetzung. So drängt seine geringe dialektische Fähigkeit den Xenophon in den längeren Gesprächen zu positiverer Auffassung und Behandlung der Gegenstände. Aber nicht allein Auffassung und Behandlung, sondern auch die Gegenstände des Gesprächs werden verändert. Xenophon sieht sich veranlasst, solche Gegenstände zu wählen, in denen er positiv auftreten kann, die ihm speciell fruchtbar sind. So ist es nicht verwunderlich, dass die in allen xenophontischen Schriften entfalteten Lebensideale, namentlich Selbstbeherrschung, Freundschaft, Feldherrnkunst auch der sokratischen Dialogik in den Mem. als Hauptstoffe untergelegt werden. Da ihn die eigene dialektische Unfähigkeit und der geringe materiale Gehalt der Sokratik bei der Füllung der Dialogik in Verlegenheit lassen,

wird er zu solchen positiven stofflichen Einlagen geradezu genöthigt, die dem antiken Bewusstsein, vor Allem aber Xenophon's unkritischem Geiste nichts Unerlaubtes schienen. Zwei entgegengesetzte Momente beweisen hier das Gleiche. Einerseits beweist die sokratisch unwahrscheinliche Kürze der Gespräche, dass Xenophon die sokratische Dialogik positiver gestaltet haben muss, weil nur eine starke Positivität so rasch befriedigen und abschliessen kann. Andererseits wird dasselbe bewiesen durch die relative, d. h. bei dem Mangel an Dialektik bedeutende Länge der Gespräche, die ohne die Bereicherung der Sokratik durch xenophontische Positivität nicht möglich wäre. Man sehe nur die häufig rein positive Behandlung der Gespräche! Sokrates (bisweilen auch der Andere) schlägt sofort das Thema an und schliesst, wenn seine Weisheit darüber erschöpft ist. Von einer freien Entwicklung des Gesprächs aus einer vielleicht fremden Veranlassung ist keine Rede. Nicht weil Plato so wunderbar dramatische Gesprächseingänge dargestellt, sondern weil der Mangel einer Gesprächsentwicklung und die forcirte Positivität der Dialoge bei Xenophon psychologisch und empirisch unnatürlich ist, müssen wir sie als fictiv bezeichnen. Fast jedes Gespräch steht von Anfang bis Ende unter dem Zwange des Themas, ist so zu sagen aus einem Guss und hat wohl Theile, aber nicht Wendungen. Die Fragen und Einwände des Partners bilden meist die Uebergänge zu weiteren Theilen positiver sokratischer Mittheilungen. Nicht wie ihn auch Aristoteles verlangt, mit dem Bekenntniss der Unwissenheit, stets forschend tritt Sokrates auf, sondern mit meisterlichem Selbstbewusstsein, von Anfang an sichtlich klar und völlig vorbereitet in Bezug auf Alles, was zu sagen ist. Von wenigen Dialogen abgesehen, in denen wenigstens theilweise die echt sokratische Methode lebendig ist (nam. IV, 2 und IV, 6), drängen die Gespräche sofort tendenziös und wie fertig angelegt auf ein namentlich aus den xenophontischen Berufsinteressen wohl verständliches, praktisch-paränetisches Ziel. Mit einem Wort, die xenophontischen Dialoge sind keine wirklichen Gespräche, sondern in Gesprächsform gehaltene paränetische Reden. Man sehe, wie beispielsweise in Buch II überall die Forderung eines allgemeinen Benehmens oder einer bestimmten Handlung als Tendenz des Capitels herausspringt: II, 1 übe Selbstbeherrschung, II, 2 ehre Deine Mutter, II, 3 versöhne Deinen Bruder, II, 4 bemühe Dich um Deine Freunde, II, 5 prüfe Dich, was Du Deinen Freunden werth bist, II, 6 suche

Dir, indem Du selbst tüchtig wirst, tüchtige Freunde zu erwerben. II, 7 empfiehlt dem Aristarchos, seiner Noth durch Einführung einer Fabrikthätigkeit in seinem Hause abzuhelfen, II, 8 räth dem alten Eutheros, lieber als Aufseher als durch Händearbeit sein Brot zu suchen, II, 9 fordert den Kriton auf, sich einen Advocaten gegen die Sykophanten zu halten und II, 10 den Diodor, die Freundschaft des Hermogenes zu suchen. Die obigen Bedenken gegen diese Paränetik, die übrigens bei Plato gar keine Parallele findet, werden durch eine Prüfung der einzelnen Capitel noch entscheidend verstärkt werden.

Wenn nun die „sokratische" Protreptik im Sinne der Paränetik dem Xenophon zur Last fällt, so bleibt noch die Frage zu erwägen, ob Sokrates Protreptiker im Sinne von I, 4, 1 war oder nicht. Hier ist nun wohl zu scheiden zwischen der factischen Wirkung und der ausgesprochenen Tendenz. An der ersteren, wie sie Mem. IV, 8, 11 und von Alkibiades im platonischen Symposion gerühmt wird, zu zweifeln, liegt um so weniger Grund vor, als ja auch die Skeptiker in I, 4, 1 und im Clitopho dem Sokrates die protreptische Fähigkeit zuerkennen. Ein Anderes ist es, ob Sokrates sich selbst ausdrücklich als Protreptiker gab, die protreptische Tendenz als seine Lebenstendenz bekannte. Es ist nicht nur möglich, sondern psychologisch natürlich und namentlich für einen antiken Autor wahrscheinlich, dass Plato in der Apologie weniger eine Nachschrift der Selbstvertheidigung des Sokrates als eine Vertheidigung desselben in seinem Sinne liefert, mit anderen Worten, dass wirksame Rechtfertigung und Verherrlichung des Sokrates dem Plato stärkeres Motiv war als historische Treue. Aber die fremde Vertheidigung muss anders lauten und alle Fiction der Selbstvertheidigung kann darüber nicht hinwegtäuschen. Manches, was stumme Natur, wird klares Wort, was factische Wirkung, wird vorbedachter Wille, was nebenher gedacht, wird herausgearbeitet zur Haupttendenz. Jede grosse Persönlichkeit ist sich selbst, im Spiegel des eigenen Bewusstseins ein Anderer als im Auge des Bewunderers, namentlich des selbständigen, überschauenden Bewunderers. Die heutige Psychologie weiss das am besten, da sie den bewussten Geist als einen begrenzten Ausschnitt aus der grossen Werkstatt des unbewussten Geisteslebens erkannt hat. Gerade im Genie arbeitet dieses reicher als sonst und bekundet sich in seiner viel besprochenen Naivetät. Der Bewunderer schält erst aus dieser Naivetät das grosse Lebensprincip des Meisters heraus. Wenn

nun die grössten Siege des Genies oft nicht dort zu suchen sind, wohin sein Geistesblick, seine Sehnsucht und Arbeit sich richtete, sondern in dem, was ihm leicht, vielleicht unbewusst von statten ging, so ist es klar, dass in einer Vertheidigung, die ein Bewunderer seinem Meister als Selbstvertheidigung in den Mund legt, die Worte und Tendenzen nicht ohne Weiteres als Worte und Tendenzen zu nehmen sind, sondern als abstrahirt aus den factischen Wirkungen.

Teichmüller hat sicherlich Unrecht mit der These: „Die Apologie darf ja doch auch nur auf Platon selbst bezogen werden" [1]). Sie muss auf Sokrates bezogen werden, darum aber nicht genau auf die historische Vertheidigungsrede des Sokrates. Glaubt man, dass Plato zur Vertheidigung des Sokrates wenig zu sagen hatte und dass er dies Alles unterdrückt habe, weil es vor Gericht nicht gesagt worden? Dass die Apologie von den einzelnen Anklagepunkten in Mem. I, 2 kaum einen einzigen [2]) berücksichtigt, kann allerdings nur gegen eine historische, für eine literarische Unterlage der von Xenophon behandelten Anklage sprechen. Wie sich die Apologie wesentlich gegen den historischen Hauptkläger Meletos wendet, während Polykrates den Anytos als Kläger reden lässt, so weist auch sonst nichts darauf hin, dass Plato in der Apologie die Schrift des Rhetors berücksichtige. Aber es hiesse doch die wunderbar durchdachte Kunst gerade in der scheinbaren Schlichtheit und Natürlichkeit der Apologie gänzlich verkennen, wenn man glauben wollte, es könne Jemand so aus dem Stegreif sprechen. Und selbst wenn man der xenophontischen Mittheilung, dass Sokrates über eine Vertheidigungsrede nicht nachgedacht (Mem. IV, 8, 4 f.), misstraut, schon die erste platonische Rede ist als improvisirt gedacht und die beiden späteren nach den gerichtlichen Entscheidungen müssen es sein. So erhaben schön namentlich die letzte Rede ist, so ergreifend dieser Ausklang bei der Lectüre wirkt oder auf der Bühne wirken würde, ob Hunderte aufgeregter Athener, die zu Gericht gesessen, noch die Unsterblichkeitsbetrachtungen des Philosophen geduldig angehört haben werden? Und dazu noch die vaticinatio post eventum, der Hinweis auf die von Plato selbst (als *νεώτερος χαλεπώτερος*) und anderen Sokratikern (namentlich von dem älteren

---

[1]) Lit. Fehden II, 83 Anm.

[2]) Am ehesten noch, wie Zeller 212, 3 zeigt, den Hinweis auf Alkibiades und Kritias.

Antisthenes) an Staat und Menschen in Athen geübte Kritik (39 C D)! Zeller betont, dass Sokrates stets, auch vor Gericht, von aller Selbstbespiegelung frei war[1]. Dass er sich seiner Thaten rühmt (28 E 32), dass er weiss, was er seinem Ruf als Weiser schuldig ist (34 E 35 B), sich den besseren Mann (gegenüber den Anklägern 30 D) und den Kämpfer für die Gerechtigkeit (32 A) nennt, auch sich mit Palamedes und anderen Helden vergleicht (41 B), das mag man noch natürlich finden. Aber man vergleiche Aeusserungen wie: Ich glaube, dass noch nie dem Staate ein grösseres Gut zu Theil geworden als mein dem Gotte geweihter Dienst (30 A). Ihr werdet nicht leicht einen solchen finden, der wie ich von dem Gott dem Staate zum Sporn gegeben ist (30 E). 36 D E erkennt er sich keine Strafe, sondern als ehrenvollen Lohn die Speisung im Prytaneion zu, die er weit eher verdiene als ein olympischer Sieger. „Denn dieser bewirkt, dass ihr glücklich zu sein scheint, ich aber, dass ihr es wirklich seid." Es liegt eine unverkennbare, verklärende Grösse in diesem heldenstolzen Selbstbewusstsein: aber ob es gerade die Grösse des Sokrates ist, des Mannes „ohne Selbstbespiegelung"? Wie ganz anders, wenn das Alles Plato sagt, Plato durch den Mund des Sokrates! In der ganzen ersten Hälfte der Apologie (c. 1—16 incl.) herrscht der realistisch einfache Ton, Sokrates weist ganz in seiner Art alle Anschuldigungen, aber auch alle Ansprüche ab und er entfaltet eine Grösse voll Naivetät und Selbstbescheidung. Sokrates spricht, aber dann spricht Plato; hingerissen vom Gegenstand leiht er der ganzen Grösse seines Helden Feuerzungen. Er lässt den Prophetenstolz sich erheben und seine geschichtliche Mission verkünden. Doch welcher wahrhaft grosse Mann ist selbst sein bester Lobredner und Vertheidiger gewesen? Alle jene Aeusserungen voll mehr oder minder starken Selbstbewusstseins erscheinen erst in der zweiten Hälfte der Apologie von 28 E an. Sokrates kann in der Hauptrede keinen verletzenden Stolz hervorgekehrt haben, da seine Verurtheilung mit so geringer Majorität erfolgte. Dagegen müssen sokratische Aeusserungen vor der Strafbestimmung die Richter derart empört haben, dass die Verurtheilung zum Tode mit weit grösserer Majorität erfolgte. Aber muss darum Sokrates die Ehrenspeisung im Prytaneion sich zuerkannt haben, genügt nicht jene Ablehnung jeglicher Strafeinschätzung, welche die xenophon-

[1]) S. 67.

tische Apologie berichtet (§ 23) und die den verwöhnten Richtern als empörender Trotz erscheinen konnte? Es liegt doch wohl noch eine Kluft zwischen der Festigkeit, die jede Schuld von sich abweist, und dem Selbstbewusstsein, das sich einer Ehre würdig findet, die ihm besser ein Anderer (Plato) zuerkannte. Dass hier Sokrates (38 B) zuerst Plato nennt als den, der sich bereit erklärt, für eine Strafsumme von 30 Minen Bürgschaft zu leisten, hat etwas Ostentatives, sieht wie eine Erklärung pro domo im Sinne Plato's aus, die da bedeutet: Glaubt nur, dass ich gern von meinem Vermögen Opfer gebracht hätte, um Sokrates zu retten, wenn es möglich gewesen wäre. Zeller will die doch weit natürlicher klingende Angabe der xenophontischen Apologie, dass Sokrates jede Abschätzung abgelehnt, gegenüber den platonischen Aeusserungen nicht gelten lassen (199, 2). Aber diese widersprechen auch der Notiz Diog. II, 41 f. und man müsste nicht nur den nicht xenophontischen, sondern auch den späten Ursprung der unter Xenophon's Namen gehenden Apologie nachweisen, um deren objective Angabe zu bezweifeln. Doch die Athetese der xenophontischen Apologie ist ein Ueberrest aus einer hyperkritischen Periode der Alterthumswissenschaft und sie scheint jetzt von immer mehr Forschern zurückgenommen zu werden[1]. Thatsächlich verhält sich die Apologie zu den Memorabilien nicht anders wie der jetzt fast allgemein rehabilitirte Agesilaus zu den Hellenika. Ist schon an sich inhaltliche Parallelität kein Argument gegen die Echtheit einer Schrift — oder sollen Kant's Prolegomena neben der Kritik der reinen Vernunft unecht sein? —, so ist sie es am wenigsten bei dem Wiederholung liebenden Xenophon, der, wie Apol. § 1 und wohl auch § 22[2]) andeutet, durch inzwischen erschienene Apologien des Sokrates angeregt sein konnte, in weiterer Ausführung namentlich von Mem. IV, 8 auch seinerseits eine Apologie zu bieten. Sonst kann ja kein wesentliches inneres Moment gegen die Echtheit der mit den Memorabilien vortrefflich zusammenstimmenden Apologie angeführt werden und selbst die von Kaibel in seinem so überzeugenden Aufsatz über Xenophon's Cynegeticus[3]) hervor-

---

[1]) Z. B. von Dümmler, Philol. 50. 296 Anm.; Buresch, Leipziger Studien IX, 21 ff., der mit Recht S. 29 darauf aufmerksam macht, dass ein später Fälscher sich in der Angabe über die Strafschätzung sicher an die platonische Apologie gehalten hätte; Sittl, Gesch. d. griech. Lit. II, 455.

[2]) Vgl. Dümmler a. a. O.

[3]) Hermes 25. 581 ff.

gehobene „niederträchtige Prophezeiung“ gegen Anytos verräth gerade den Kenner der einschlägigen Verhältnisse und einen Mann, dessen oft bekanntes Ideal es ist, möglichst den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden. Ist aber die xenophontische Apologie echt oder nur von frühem Ursprung, so verliert mit dieser die platonische Vertheidigungsrede wegen ihrer mannigfachen Differenzen den historischen Charakter und behält nur den literarisch-fictiven. An sich ist es kaum denkbar, dass Lysias und noch weit Spätere[1]) Vertheidigungsreden des Sokrates schrieben, wenn man die platonische Apologie historisch nahm. Damit sollen starke historische Momente namentlich in der ersten Hälfte dieser Schrift nicht geleugnet werden und Steinhart[2]) dürfte hier das Richtige getroffen haben mit der Annahme, dass Plato nach Art der alten Historiker die sokratische Rede mit dichtender Freiheit umgestaltet habe und sich darin der sokratische und platonische Geist zu schönster Harmonie verbunden zeige. Aber noch in anderer Weise gibt die Apologie kein reines Spiegelbild der Sokratik. Ein Denker, der vor Gericht gestellt wird, noch dazu vor ein fanatisirtes Volksgericht, gibt nicht einfach die Quintessenz seines Wesens und seiner Lehre, sondern er gibt sie mindestens in einer Beleuchtung, die der Beantwortung der Anklage dienlich ist, und hebt die ethischen Gesichtspunkte und Consequenzen hervor, um die es sich doch wesentlich vor Gericht handelt. Auch eine ethisch indifferente Lehre gewinnt so ein ethisches Gepräge und namentlich im Munde eines anderen, leichter umbildenden Vertheidigers. So gibt Plato als gerichtlicher Vertheidiger eine ethisirte Sokratik, und das um so eher, als die eigene heiss ethische Natur und die begeisterte Verehrung des verketzerten Meisters ihn nach derselben Richtung drängten. Dazu kommt noch ein Drittes. Plato ist bei Weitem der jüngste der Hauptschüler des Sokrates und wie der Einfluss des Euklides auf seine Lehre sicher steht, so wird er auch mit seinem besonderen Landsmann Antisthenes nicht bloss die meisten feindlichen Berührungen gehabt, sondern auch von diesem litera-

---

[1]) Wie Zenon, Theon, Demetrios, Galenos, Plutarchos, Libanios. Die Angabe, dass Plato als Vertheidiger des Sokrates habe auftreten wollen (Diog. II, 41), ist ähnlich fictiv zu deuten wie die Angaben, dass Lysias dem Sokrates und Polykrates dem Anytos seine Rede angeboten habe. Man scheint also die Apologie als platonisches Product erkannt zu haben.

[2]) Plato's WW II, 235 f.

risch wohl längst versirten[1]), entschieden anregenden Mitschüler Manches gelernt haben. Namentlich was Sokrates betrifft, in dessen Verehrung Beide übereinkamen und dem gerade Antisthenes am innigsten persönlich anhing, scheint das Bild, das dieser ethische Fanatiker mehr nach seinem als dem sokratischen Temperament ausgestaltete, nicht ohne Einfluss wenigstens auf den jungen Plato gewesen zu sein. Während nach dem Tode des Sokrates die meisten seiner Schüler in Megara eine Zuflucht fanden, wird in Athen wesentlich Antisthenes die Fahne der Sokratik hochgehalten und auch die ersten Angriffe erfahren haben. Wenigstens deutet Verschiedenes darauf hin, dass die Anklagerede des Polykrates, die doch ohne ein actuelles Angriffsobject nicht auf den mindestens sechs Jahre vorangehenden Process des Sokrates zurückgreifen wird, sich namentlich gegen die antisthenische Sokratik richtet. Lysias, der Freund des Antisthenes, antwortet dem Polykrates mit einer Vertheidigung des Sokrates. Gerade Antisthenes bekämpfte die athenische Wahlmethode (Diog. VI, 8), schrieb viel, vielleicht zuerst über das Verhältniss des Alkibiades[2]) und wohl auch des Kritias[3]) zu Sokrates, betonte die *σοφία* und den Zusammenhang von Wahnsinn und Unwissenheit[4]), schätzte die Arbeit und unterschied wohl auch die Arbeit von dem indifferenten *ποιεῖν*[5]), argumentirte eifrig mit Dichtersprüchen und citirte mit Vorliebe Hesiod und Homer und speciell dessen Odysseus — kurz alle Anklagepunkte in Mem. I, 2 treffen direct die antisthenische Sokratik. Wenn der antisthenische Typus der Sokratik so beachtet wurde, so ist es begreiflich, dass er auch auf Plato Einfluss gewann, wie dies bisweilen in der Apologie unverkennbar hervortritt. Nachdem man schon längst den *Σωκράτης ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεός*, den Dio Chrysostomus or. 13. 424 R citirt, im Clitopho 407 A wiedergefunden, macht P. Hagen, Philol. 50 S. 381 auf die weitere genaue Uebereinstimmung der 13. Rede des Dio mit dem Clitopho und die Aehnlichkeit mit Apol. 29 D aufmerksam.

---

[1]) Wenigstens ist das wahrscheinlich von dem älteren Autor, der schon vor seiner sokratischen Zeit öffentlich hervorgetreten war und sich ob seiner Fruchtbarkeit den Namen *παντοφυῆ φλέδονα* zuzog.

[2]) Vgl. namentlich die von Winckelmann für Antisthenes' Kyros zusammengestellten Fragmente (besonders Frg. 2: Antisthenes als *αὐτόπτης* des Alkibiades).

[3]) Vgl. oben S. 351.

[4]) Vgl. S. 344 f.

[5]) Vgl. S. 356.

Man vergleiche:

Dio Chrysost. XIII, 424. 425 R

λόγον ἀρχαῖον, λεγόμενον ὑπό τινος Σωκράτους, ὃν οὐδέποτε ἐκεῖνος ἐπαύσατο λέγων, πανταχοῦ τε καὶ πρὸς ἅπαντας βοῶν καὶ διατεινάμενος ..... ὥσπερ ἀπὸ μηχανῆς θεός, ὡς ἔφη τις. — — — ἐκεῖνος γὰρ ὁπότ' ἴδοι πλείονας ἀνθρώπους ἐν τῷ αὐτῷ, σχετλιάζων καὶ ἐπιτιμῶν ἐβόα πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἀνυποστόλως, Ὦνθρωποι ἀγνοεῖτε μηδὲν τῶν δεόντων πράττοντες, χρημάτων μὲν ἐπιμελούμενοι καὶ πορίζοντες πάντα τρόπον, ὅπως αὐτοί τε ἄφθονα ἔχητε καὶ τοῖς παισὶν ἔτι πλείω παραδώσετε, αὐτῶν δὲ τῶν παίδων καὶ πρότερον ὑμῶν τῶν πατέρων ἠμελήκατε ὁμοίως ἅπαντες, οὐδεμίαν εὑρόντες οὔτε παίδευσιν οὔτε ἄσκησιν ἱκανὴν οὐδὲ ὠφέλιμον ἀνθρώποις, ἣν παιδευθέντες δυνήσονται τοῖς χρήμασι χρῆσθαι ὀρθῶς καὶ δικαίως, ἀλλὰ μὴ βλαβερῶς καὶ ἀδίκως

Clitoph. 407 A

ἐγὼ γάρ, ὦ Σώκρατες, σοὶ συγγιγνόμενος πολλάκις ἐξεπληττόμην ἀκούων, καί μοι ἐδόκεις παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους κάλλιστα λέγειν, ὁπότε ἐπιτιμῶν τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός, ὑμνεις λέγων. ποῖ φέρεσθε, ὤνθρωποι, καὶ ἀγνοεῖτε οὐδὲν τῶν δεόντων πράττοντες, οἵτινες χρημάτων μὲν πέρι τὴν πᾶσαν σπουδὴν ἔχετε, ὅπως ὑμῖν ἔσται, τῶν δ' υἱέων οἷς ταῦτα παραδώσετε, ὅπως ἐπιστήσονται χρῆσθαι δικαίως τούτοις, ἀμελεῖτε, καὶ οὔτε διδασκάλους αὐτοῖς εὑρίσκετε τῆς δικαιοσύνης, εἴπερ μαθητόν· εἰ δὲ μελετητόν τε καὶ ἀσκητόν, οἵτινες ἐξασκήσουσι καὶ ἐκμελετήσουσιν ἱκανῶς

Apol. 29 D

οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἴωθα, ὅτι ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, — — — — — χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνει ἐπιμελούμενος, ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελεῖ οὐδὲ φροντίζεις;

Vgl. 30 A B

οὐδεν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδε οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται. λέγων ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τἆλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ

Was alle drei Stellen gemein haben, das ist das Bild des unermüdlichen, eifrigen Paränetikers, der alle, die ihm in den Weg kommen, von der *ἐπιμέλεια* für das Vermögen auf die *ἐπιμέλεια* für die *παιδεία*, *ψυχή* u. dgl. lenken will. Nun widerspricht dieser pathetisch laute, aufdringliche Paränetiker mit seiner Kapuzinerpredigt, die er wie ein Apostel der Heilsarmee auf der Strasse vor beliebigen Leuten herauspoltert, völlig dem Bilde des Mannes, dessen philosophische Bewegung die Frage, dessen Arbeit Begriffsdialektik, dessen Stil Ironie (Arist. Nic. 1127 b [22]. Quintil. IX, 2, 46. Zeller 125, 1) und dessen Temperament Ruhe (Arist. rhet. 1390 b [31]) war. Dagegen entspricht er ganz dem Lebensstil der Kyniker, die Zeller nicht mit Unrecht die Kapu-

ziner des Alterthums genannt hat. Dass wirklich auch Dio in der 13. Rede, in der jene Paränese am farbreichsten und ausführlichsten auftritt, dem Kyniker folgt, dafür hat Dümmler einen Nachweis erbracht[1]), der heute immer mehr Anerkennung zu finden scheint, mag auch die specielle Beziehung auf den Archelaos und selbst die Echtheit dieser Schrift noch Zweifeln begegnen[2]). Bei der genauen, theilweise wörtlichen Uebereinstimmung ist als sicher anzunehmen, dass der Clitopho aus derselben antisthenischen Schrift geschöpft hat. Aber der Clitopho gibt auch sonst deutlich kynische Sokratik, ja er ist allein verständlich als eine von Plato an der kynischen Sokratik geübte Kritik. Den meisten Forschern gilt noch heute dieser interessante Dialog als unecht, aber sie können nicht erklären, welche Motive den Fälscher leiteten, was er sich namentlich bei der sonderbaren, auf actuelle Beziehungen verweisenden Einführung gedacht. Sokrates hat erfahren, dass Kleitophon im Gespräch mit Lysias seinen Unterricht getadelt und den des Thrasymachos gepriesen habe. Kleitophon antwortet: Du bist falsch berichtet, denn ich habe Dich nur in mancher Beziehung getadelt, in mancher gelobt. Man versetze sich in das rege Geistesleben Athens mit seiner Fülle von Gestalten, die sich zu Kreisen um führende Häupter schaaren. In den engen Mauern der Stadt finden täglich freundliche und feindliche Begegnungen statt. Ueberläufer und Zwischenträger interessanter Aeusserungen gehen hin und her und das bewegte persönliche Leben bringt sich nur zum vollen Austrag im literarischen Leben. Plato hat sich zu Lysias, dem Freunde des Antisthenes, über dessen Unterricht ausgesprochen. Dem Antisthenes wird dies als eine höchst ungünstige Kritik überbracht und Plato, davon unterrichtet, fühlt sich gedrungen, den Irrthum zu berichtigen und seine complicirte, halb freundliche, halb abweichende Stellung zu Antisthenes in ehrlicher Aussprache zu präcisiren. Das ist die einfachste Erklärung. Kleitophon bittet um *παῤῥησία*, die ja der Kyniker immer im Munde führt, und der kynische Sokrates gewährt sie ihm: es wäre doch schändlich, wenn er ihm, der ihm nützen wolle, nicht Stand hielte. Denn offenbar werde er, wenn er erkannt, worin er besser und worin er schlechter sei, das eine üben und verfolgen und das andere mit aller Macht fliehen. Es ist ganz der kriegerisch pathetische,

---

1) Antisth. S. 8 ff.; vgl. Akad. S. 1 ff.

2) Doch dürften wohl wenigstens in Bezug auf die Echtheit des Archelaos Usener und Dümmler gegen Zeller und Susemihl Recht behalten.

antithetische Stil des Kynikers mit den Functionen des Nützens, Uebens u. s. w. Kleitophon erklärt nun, dass er von den starken, mit tragischem Pathos gegen die Menschen gerichteten Paränesen stets sehr erschüttert worden sei. „Gegen die Menschen" — das steht nicht absichtslos hier dreimal 407 A. Es ist ein naturalistischer Zug des Kynismus, dass er stets von Menschen zu Menschen redet[1], wo andere zu Männern, Bürgern etc. sprechen, dass er Menschen sucht, Menschen Thoren schilt und dem Protagoras auch in dem Satze vom Menschen als Maass aller Dinge halbwegs zu folgen scheint. Die Paränese, in der Dio und der Clitopho parallel gehen, beginnt mit dem *τὰ δέοντα πράττειν*, jener Tendenz zum Sollen (*δεῖ*) und zur Praxis, die es erklärt, dass Xenophon dem Kynismus so nahe kam und viele führenden Männer Roms sich dem verwandten Stoicismus hingaben. Die eigentliche Hauptmahnung richtet sich nun darauf, dass die Menschen sich um ihr Vermögen bemühen und um eine grössere Hinterlassenschaft für ihre Kinder, aber nicht darum, ob diese auch wissen, das Ererbte gerecht zu verwerthen. Thatsächlich gibt es nach der Demetriusstelle (oben S. 465 f.) einen ähnlichen Grundgedanken der Sokratik, den die Schüler nur verschieden variirten. Es handelt sich auch dort darum, ob nur die *χρήματα τοῖς παισίν* vererbt worden oder auch die *ἐπιστήμη* für das *χρῆσθαι* derselben. Neben der kategorischen Fassung des Aristipp, der paränetischen des Xenophon wird die „echt sokratische" des Aeschines und Plato genannt, die so lautet: Mein Sohn, wie viel Vermögen hinterliess Dir Dein Vater u. s. w.? Sehr viel, Sokrates. Hinterliess er Dir auch das Verständniss es anzuwenden? Zwei Momente unterscheiden unsere kynischen Darstellungen von dieser echt sokratischen Ausführung: 1. Die paränetische Methode (statt der dialogischen). 2. Die Betonung des Gerechten (*δικαίως*) statt der rein rationalen Tendenz (*ἐπιστήμη*). Antisthenes ist allerdings Paränetiker schon durch seinen ethischen Fanatismus und durch das *ῥητορικὸν εἶδος*, das er nach Diog. VI, 1 namentlich auch in den *Προτρεπτικοί* entfaltet, die nach dem Schriftenkatalog von der *δικαιοσύνη* und *ἀνδρεία* handeln. Plato spielt im I. Buch der Republik, wo überall Beziehungen auf Antisthenes hervortraten, sicherlich auf die bei Antisthenes beliebte Behand-

[1]) Frg. S. 16, 4. 25. 34, 3. 44. 45. 52, 14. 57, 5. 64, 41. 65, 46. 65, 49 u. s. w. vgl. Symp. IV, 34 und die grosse Rede des Protagoras, die auffallend oft die *ἄνθρωποι* citirt.

lung des Reichthums an, indem er den alten Kephalos von dem etwas vergrösserten Vermögen, das er seinen Kindern hinterlasse, erzählen und dem Reichthum den Vorzug nachrühmen lässt, dass er alte Schulden auszutilgen erlaube und so gewissermaassen die Gerechtigkeit fördere (330 f.). Gerade gegen diese äusserliche Auffassung der Gerechtigkeit kämpft Antisthenes ostentativ in Xenophons Symposion. Die wichtige Erörterung hat dort folgenden Verlauf. Jeder soll das beste Stück seiner Weisheit nennen und der reiche Kallias rühmt sich nun fähig zu sein, die Menschen besser zu machen (III, 4). Man sieht, dass sich hierdurch gerade Antisthenes in seinem Lebensprogramm getroffen fühlt, denn er erscheint sofort mit der Frage: ob jenes geschehe durch Lehre einer handwerksmässigen *τέχνη* oder der Kalokagathie. Die Kalokagathie ist eben das pädagogische Ziel des Antisthenes (s. oben S. 361 Anm.), das übrigens in der kynischen Rede bei Dio mit demselben Gegensatz zu den niederen *τέχναι* bestimmt wird. 431 R: Die *ἀμαθεῖς* und *ἀπαιδεύτους* tadelte er als unfähig in rechter Weise zu leben. *Ἀμαθεῖς* seien nicht, die das Weben, Schustern etc. nicht verstehen, sondern die in den Kenntnissen, die den *καλοκἀγαθός* ausmachen, unwissend sind. Darauf richteten sich seine Paränesen, und das Streben nach der Kalokagathie war ihm identisch mit der Philosophie (*τὸ γὰρ ζητεῖν καὶ φιλοτιμεῖσθαι ὅπως τις ἔσται καλὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὸ φιλοσοφεῖν*). Man sieht wieder, wie treu hierin Xenophon den Kynismus copirt, z. B. IV, 2, 23 in den Worten des Euthydem: *πάνυ ᾤμην φιλοσοφεῖν φιλοσοφίαν δι' ἧς ἂν μάλιστα ἐνόμιζον παιδευθῆναι τὰ προσήκοντα ἀνδρὶ καλοκἀγαθίας ὀρεγομένῳ*; ferner I, 1, 16 *καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι* und dann in der Schilderung der pädagogischen Ziele des Sokrates IV, 7, 1: *ὅτι δὲ καὶ αὐτάρκεις* (das kynische Losungswort!) *ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν αὐτοὺς εἶναι ἐπεμέλετο* etc., *ὧν δὲ προσήκει ἀνδρὶ καλῷ κἀγαθῷ εἰδέναι, πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν.* Um auf das Symposion zurückzukommen, so antwortet Kallias auf die Frage des Antisthenes, ob er die Besserung verstehe als die Lehre eines Handwerks oder der Kalokagathie: „Wenn die Gerechtigkeit eine Kalokagathie ist!“ „Freilich,“ erwidert Antisthenes, „und zwar die unzweifelhafteste; denn Tapferkeit und Weisheit erscheinen bisweilen den Freunden und dem Staat schädlich, die Gerechtigkeit aber mischt sich niemals mit der Ungerechtigkeit.“ Das entspricht ganz der centralen Stellung der Antithese *δικαιοσύνη* und *ἀδικία* gegenüber dem amphilogi-

schen Charakter der Weisheit und anderer Werthe in Xenophons Protreptikos (Mem. IV, 2). Deutlich ist hier, dass dem Antisthenes in der ἀρετὴ διδακτή (Diog. VI, 10) die δικαιοσύνη als Haupttugend voransteht. Das stimmt auch gut zur grossen Rede des „Protagoras" über die Lehrbarkeit der δίκη; zudem sagt Isokrates am Schluss der Sophistenrede § 21, wo er deutlich gegen Antisthenes polemisirt: *καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστι δικαιοσύνη διδακτόν*. Zugleich leugnet er eine Kunst, die den *κακῶς πεφυκόσι πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνη* (die bei Antisth. ja auch zur lehrbaren Tugend gehört) und *δικαιοσύνη* beibringen könne. Uebrigens kann man bei Isokrates aus dem Anfang der Helenarede (§ 1) auch entnehmen, dass Antisthenes nicht die Tapferkeit zur intellectuellen Tugend zog (s. oben 357. 362 f.): *καὶ καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τε εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ' ἀντιλέγειν* etc. (das ist die bekannte Paradoxie des Antisthenes, dem als ὀψιμαθής wenige Zeilen später seine Abhängigkeit von Protagoras vorgeworfen wird), *οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταὐτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἁπάντων ἐστίν* — das ist die Paradoxie des Plato, die er im Protagoras gegen Antisthenes durchficht[1]). Das Gespräch über die Gerechtigkeit setzt sich im Anfang des IV. Capitels fort. Kallias hat seine eigene Methode, die Menschen gerechter zu machen: er gibt ihnen Geld. Da springt Antisthenes voller Kampfeseifer (*μάλα ἐλεγκτικῶς*) auf: Scheinen Dir die Menschen das Gerechte in der Seele (*ἐν ταῖς ψυχαῖς*) oder im Beutel zu haben? Und er sucht den Kallias zu Fall zu bringen, was ihm aber nicht gelingt, denn er wird, wie es scheint, mit seinen eigenen Thesen geschlagen und Sokrates selbst hilft den „Sophisten" widerlegen[2]). Er ist also jedenfalls bei der Pointirung der *ψυχή* und der lehrbaren Gerechtigkeit nicht betheiligt. Uebrigens macht sich Xenophon über den in der *δικαιοσύνη διδακτή* gar zu doctrinären Kynismus auch Cyr. I, 3, 16 f. lustig. Dass aber die Pointirung der *ψυχή* und die Polemik gegen den

---

[1]) Man hat sowohl die Beziehung des ersten Angriffs auf Antisthenes (Bergk. 5 Abhandl. S. 34) wie des zweiten auf Plato's Protagoras (Spengel, Abh. bayr. Ak. 1853 S. 756, vgl. Teichmüller L. F. I, 99) längst erkannt und es ist doch wohl wahrscheinlicher, dass Isokrates unter *οἱ μὲν — οἱ δὲ* verschiedene Gegner bekämpft (Bergk a. a. O.) als dieselben (Zeller 313, 1).

[2]) Das sokratische Argument IV, 5 erinnert daran, dass gerade Antisthenes die Mantiker gründlich verachtete und selbst *τὸ μέλλον προαγορεύειν* zu lehren versprach (s. unten S. 488).

materiellen Reichthum antisthenisches Grundthema ist, zeigt Xenophon damit, dass er den Antisthenes diese Tendenz in seiner Hauptscene entwickeln lässt. Er nennt als seinen höchsten Stolz seinen Reichthum, obgleich er fast Nichts besitzt. Aber er glaube, dass die Menschen den Reichthum nicht im Hause, sondern in der Seele (ἐν ταῖς ψυχαῖς) haben (IV, 34), und seine besonderen Genüsse beziehe er nicht vom Markte, sondern ἐκ τῆς ψυχῆς (ib. 41). Auch gebe er jedem, der will, Antheil an dem in seiner Seele wohnenden Reichthum (43), und zum Schluss rühmt er sich nochmals, seine Seele ganz mit Reichthum gefüllt zu haben (64). Die kynische Opposition gegen den Reichthum bedarf keiner ausführlichen Zeugnisse [1]). Für die Betonung der ψυχή bei Antisthenes vgl. z. B. noch Frg. 60, 21. 63, 36 und namentlich 65, 48: Ἀντισθένους· Δεῖ τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἄνδρας γενήσεσθαι, τὸ μὲν σῶμα γυμνασίοις ἀσκεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν παιδεύειν. Hier haben wir zugleich zwei andere antisthenische Principien: die παιδεία und das pädagogische Ziel des ἀνὴρ ἀγαθός, worüber wieder Dio in derselben Rede 431 R zu vergleichen ist: οὐ μέντοι πολλάκις οὕτως ὠνόμαζεν (nämlich Kalokagathie = Philosophie), ἀλλὰ μόνον ζητεῖν ἐκέλευεν ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσονται (vgl. 427 R καὶ ἀπὸ τούτων οἴεσθε ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσεσθαι). Die antisthenische Betonung der ψυχή, die ἐπιμέλεια ψυχῆς als Ziel der Protreptik spielt nun im Clitopho eine Hauptrolle, s. 407 E 408 A bis zuletzt 410 D. Statt des ἐπιμελεῖσθαι ψυχῆς erscheint auch das ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ, das dem kynischen Subjectivismus, dem das οἰκεῖον oder τὸ αὑτοῦ ethisches und erkenntniss-theoretisches Princip ist, ja noch besser entspricht. Dass die ἐπιμέλεια ψυχῆς antisthenischer Terminus ist, ersieht man auch aus Isokrates' Sophistenrede § 8, wo deutlich des Antisthenes διατριβαί als ἀδολεσχία und μικρολογία und nicht, wie sie beanspruchen, als ἐπιμέλεια ψυχῆς hingestellt werden. Teichmüller hat erkannt (II 29 ff.), dass die Tendenz der ἐπιμέλεια ψυχῆς Charmid. 156 D E wiederkehrt, aber er hat nicht erkannt, dass sie dort erst recht antisthenisches Citat ist. Der thrakische Arzt, der auch unsterblich machen kann, und der fordert, den Körper des Menschen nicht ohne die Seele zu behandeln, welche Lebensprincip ist und durch καλοὶ λόγοι genährt wird, ist eben Antisthenes, der Halbthrakier, der sich mit Vorliebe dem Arzte vergleicht (s. oben S. 445), der nach

---

[1]) Vgl. nur über den πλοῦτος χωρὶς ἀρετῆς noch Winckelm. Frg. 57, 6.

Isokrates c. soph. § 4 unsterblich zu machen versprach[1]) und auch zu dem romantischen Nimbus königlicher und göttlicher Prädicate (156 D) Anlass gab. Die Parallelisirung der körperlichen Constitution und der *φύσις* und *εὐτροφία τῶν ψυχῶν* bietet übrigens auch „Protagoras" 351 A B. Teichmüller hat zwei weitere Beziehungen des Charmides erkannt, aber die nur indirecten für directe gehalten. Zunächst die Polemik der Sophistenrede § 2 gegen eine Doctrin, welche die Kenntniss der Zukunft (*τὰ μέλλοντα*) und die *εὐδαιμονία* verspricht (Teichm. II, 31 f.). Von dieser Doctrin ist allerdings Charm. 173 C 174 die Rede, aber es wird dort theils ihre Realität, theils ihr Werth gerade bezweifelt. Wie man längst erkannt hat[2]), bezieht sich jene Polemik des Isokrates, und wie man jetzt folgern darf, auch diese Skepsis des Charmides auf didaktische Versprechungen des Antisthenes. Auch die mit der Eudämonie zusammengehende Eupraxie (Charm. 173 D 174 B C) wurde namentlich von dem Kyniker betont (s. oben über Mem. III, 9, 14 f.). Aehnlich verhält es sich mit der Lehre von der Selbsterkenntniss, die nach Teichmüller (S. 74 ff.) gleichlautend im Charmides und in den Memorabilien auftritt (vgl. namentlich die Termini *δύναμις*, *ὁ ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος*, *διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή*, *ἀναμάρτητοι*, *καὶ τοὺς ἄλλους δοκιμάζειν* Mem. IV, 2, 25 f. mit Charm. 168 B. 169 A. 170 E und besonders 171 D). Wenn aber Plato diese Lehre kritisirt, so ist dies eine Kritik nicht des Xenophon, sondern des Antisthenes und wir haben wieder ein Zeugniss, dass Xenophon auch in der Rede für die Selbsterkenntniss in IV, 2 von dem Kyniker abhängig ist, worauf auch schon das *διαγιγνώσκειν* mit antithetischem Object (s. oben S. 352 ff.), die Betonung des *πράττειν* und *εὖ πράττειν* der *ἄνθρωποι* u. a. weist. Auch der Uebergang der Selbsterkenntniss in das Wissen der *ἀγαθά* und *κακά* in IV, 2 und der dabei auffällige Cirkel (s. oben S. 411) erscheint hier Charm. 174 B. Es ist ja im Grunde bei Antisthenes derselbe Cirkel, den Plato Rep. 505 B tadelt: dass er das Gute die *φρόνησις* nennt, und diese dann als die *φρόνησις* des Guten bestimmen muss. Wie in der Wortscheidung des *ἐργάζεσθαι* (*πράττειν*) und *ποιεῖν* und namentlich in der Erklärung der Be-

[1]) Vgl. Diog. VI, 6; Euthyd. 289.

[2]) Darin sind auch trotz ihrer Differenzen Susemihl (De Plat. Phaedro et Isocr. c. soph. 1887) und Siebeck (Unters. 137 f.[2]) einig. Doch während der Erstere mit Recht nur von Antisthenes spricht, denkt der Letztere neben diesem auch an andere „Sophisten".

sonnenheit resp. des Guten als des *πράττειν τὸ αὑτοῦ* oder *οἰκεῖον*, so spielt auch in der Betonung der Selbsterkenntniss Kritias im Charmides den Antistheniker. Ein Sokratiker ist es jedenfalls, der hier dies sokratische Princip gegen „Sokrates" aufstellt und vertheidigt und es liegt ein besonderer Scherz des Autors darin, dass er seinen Verwandten Kritias, von dem Antisthenes vermuthlich als Gewährsmann der schlimmen Anekdoten in Mem. I, 2 erzählte, dass er von Sokrates nicht die *σωφροσύνη* gelernt, zum Verfechter der antisthenischen *σωφροσύνη* macht. Die beiden ersten von Charmides vorgeschlagenen Definitionen der Besonnenheit (*κοσμίως καὶ ἡσυχῇ πάντα πράττειν* und *αἰδώς*) erinnern sehr stark an die bei Xenophon in der Cyropädie den Persern und in de Rep. Lac. den spartanischen Jünglingen nachgerühmte *σωφροσύνη*, worauf wir noch später zurückkommen. Dass aber Xenophon namentlich in der Betonung der *αἰδώς* dem Antisthenes folgt, lässt sich wohl aus der grossen Rede des „Protagoras" entnehmen, in der *αἰδώς* und *δίκη* (wie *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*) den Inhalt der *πολιτικὴ ἀρετή* bilden, und ferner aus der Cyr. VIII, 1, 31 mitgetheilten Differenzirung, die echt antisthenisch klingt: *διῄρει δὲ αἰδῶ καὶ σωφροσύνην τῇδε, ὡς τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ ἐν τῷ ἀφανεῖ*[1]). Es scheint jedenfalls, dass sich Antisthenes mit der *αἰδώς* und ihrer Stellung zur *σωφροσύνη* beschäftigt hat[2]), und das homerische Citat (161 A), das kritisch entscheidet, spricht auch für die antisthenische Beziehung. Sehr fein ist nun das Spiel, wie Plato den Kritias als Autor der im Folgenden kritisirten Definition (*σωφροσύνη = τὸ αὑτοῦ πράττειν*) hinter einen andern *τῶν σοφῶν* (161 B) sich verstecken lässt, in Wahrheit aber diesen *σοφός* (Antisthenes) hinter Kritias versteckt. Wie ironisch trafen dann den Tadler des Kritias die Worte: denn ich glaube mit meiner Vermuthung, Charmides habe jene Definition von Kritias, vollkommen Recht gehabt zu haben (162 C). Auch der *εὐήθης* (162 A) scheint eine Spitze zu haben gegen Antisthenes, der diesen Ausdruck vielleicht in der Polemik gegen Plato gebraucht. Für Hipp. mai. 301 C und Phaed. 100 D hat dies schon Dümmler

[1]) Vgl. z. B. in der Aiasrede zweimal *φανερῶς* und sein Gegentheil.

[2]) Der Kynismus hat ja überhaupt speciell über die *αἰδώς* viel reflectirt und wenn er sie in gewisser Hinsicht missachtete, so geschah es gerade in der Auffassung von Cyr. VIII, 1, 31, sofern er nämlich die Differenzirung des geheimen und öffentlichen Thuns concret nicht zugeben wollte (Winck. Antisth. Frg. S. 9).

(Ak. 204) vermuthet, aber auch Euthyd. 279 A D und Prot. 343 E citirt Sokrates *εὐήθης* in ähnlich prononcirter Bedeutung und der Autor der *διαλέξεις* hat vielleicht dasselbe Prädicat für Plato Antisthenes nachgesprochen (s. oben S. 399 u. vgl. Rep. 336 C). Charmides rettet für seine Autorität den Titel *πάνυ σοφός* (162 B) und auch das scheint nach Euthyd. 271 C 287 C[1]) auf den Kyniker Bezug zu haben, der wohl nicht nur für den *σοφός*, sondern auch für solche vollklingende Zusammensetzungen (*παμμάχω* Euthyd. 271 C, *πάγκαλος* 288 C. 301 C. 303 B, *πάγκακος* Prot. 334 B, vgl. auch den öfter citirten Pankratiasten) eine Vorliebe hatte. Endlich dürfte die Bezeichnung jener Definition als „Räthselwort" (161 C. 162 B) eine Pointe enthalten gegen den rastlosen Dichterinterpreten und Mythendeuter, den Plato im Protagoras und Phaedr. 229 C ff. satirisch nimmt. Rep. I 332 C sieht Plato in einer aus derselben Quelle stammenden Definition auch ein poetisches Räthselwort und Charm. 164 E will der hier antisthenische Kritias den delphischen Spruch als mantisches Räthsel deuten. Wirklich kann kein Zweifel sein, dass Kritias den antisthenischen Sokratiker spielt. Er scheidet *ἐργάζεσθαι* resp. *πράττειν* und *ποιεῖν* ganz in der Weise von Mem. I, 2, 57 und III, 9, 9 und zwar mit jenem Hesiodspruch, der an der ersteren Stelle in der Anklage des Sokrates eine Rolle spielt. Er stellt mit jedem *φρόνιμος* (vgl. oben S. 353, 2) die specifisch antisthenische Antithese *οἰκεῖον* oder *τὸ αὑτοῦ* = *ὠφέλιμον* und *ἀλλότριον* = *βλαβερόν* auf, wobei er auch wie „Protagoras" das *καλόν* als Werthprincip betont (163 C, vgl. S. 360, 1). Dann stellt er als absolutes Princip gemäss dem delphischen Spruch die Selbsterkenntniss auf. Kritias ist hier ein besserer Sokratiker als „Sokrates", der im Folgenden erstens die Möglichkeit, zweitens den Werth der Selbsterkenntniss bezweifelt. Und allerdings musste der Individualist Antisthenes („Kritias") das Princip der Selbsterkenntniss, das der echte, subjectivische Sokrates aufgestellt, festhalten[2]) und sogar verschärfen, während Plato („Sokrates") eben dieses Princip der Selbsterkenntniss auf dem Wege zu seinem ontologischen Objectivismus zerstören musste. Und diese Zerstörung geschieht im Charmides im Kampfe gegen Antisthenes,

---

[1]) Vgl. auch Lys. 216 B und dazu Dümmler, Ak. 201, 1.

[2]) Möglicherweise verdankt auch Aristoteles seine Notiz über das sokratische Princip der Selbsterkenntniss (Fragm. IV, 1475a[3]) dem Antisthenes, worauf vielleicht die Termini *ἀπορία* (s. oben S. 406. 433) und *ἀρχή* (vgl. z. B. Frg. S. 33, 1) deuten.

in dessen specifischer Färbung hier das Princip erscheint. Zunächst muthet schon die tendenziöse philologische Interpretation des delphischen Spruches in der Rede des Kritias (164 D E. 165 A), die Plato doch nicht ohne einen literarischen Anhalt geben kann, antisthenisch an. Ausser der Methode ist auch die Tendenz charakteristisch: der Erklärer verlangt nämlich, dass der delphische Spruch nicht als rationaler Spruch, sondern als paränetische, imperativische Ansprache aufgefasst werde. Wenn er aber zugleich hier verlangt, die Forderung der Selbsterkenntniss wie einen Ausspruch des Gottes selbst anzusehen, so ist vielleicht auch die nach Cyr. VII, 2, 20 an Krösus ergangene Mahnung zur Selbsterkenntniss, die mit dem historischen Orakelspruch (wenn Du den Halys überschritten etc.) nicht übereinstimmt, ein Interpretationsstück des Antisthenes, dem solche ethisch-rationalistische Umbildung der ihm eigentlich verhassten Mantik wohl zuzutrauen ist. Für Antisthenes muss man nun auch die von Kritias vertretene Untrennbarkeit der *σωφροσύνη* und Selbsterkenntniss in Anspruch nehmen. Die Worte erinnern hier wieder an Mem. III, 9, 4 ff.: *σοφία* und *σωφροσύνη* trennte er nicht; von den Nichtweisen behauptete er, dass sie fehlen (*ἁμαρτάνειν*, vgl. Charm. 171 D etc.) mussten, und Mangel an Selbsterkenntniss (*τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν*) schien ihm der *μανία*, dem Gegentheil der *σοφία* am nächsten zu stehen. Das erinnert an des Sokrates Recapitulation der Ansicht des Kritias 167 A: *Ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γνώσεται καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδὼς καὶ τί μή, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν, τί τις οἶδε καὶ οἴεται, εἴπερ οἶδε, καὶ τί αὖ οἴεται μὲν εἰδέναι, οἶδε δ᾽ οὔ.* Nun wird wohl auch der (hypothetische) Werth der Selbsterkenntniss, der aber eben von Sokrates-Plato bezweifelt wird, in antisthenischen Wendungen beschrieben, in ihrem Nutzen für Haus- und Staatsverwaltung (171 E), für die Kenntniss des Zukünftigen (173 C, vgl. oben S. 388)[1]) und so dürfte auch der

---

[1]) Das verheissene glückliche Leben (*ζῆν*) des *ἀνθρώπινον γένος* (173 C) erinnert auch an den anthropologischen Phantasten und an den Ethiker, bei dem die *εὐδαιμονία* und das *ζῆν* (z. B. Frg. 15, 1. 64, 42) resp. der *βίος* eine grosse Rolle spielen. Vielleicht deutet auch das *οὐ δυνάμεθα εὑρεῖν ἐφ᾽ ὅτῳ ποτὲ τῶν ὄντων ὁ ὀνοματοθέτης τοῦτο τὄνομα ἔθετο, τὴν σωφροσύνην* (175 B) auf die etymologischen Tendenzen des Antisthenes. 166 D ist übrigens von der offenen Darlegung des *ἕκαστον τῶν ὄντων* die Rede (vgl. Mem. IV, 6, 1 und oben S. 488, 1).

früher (oben S. 436 Anm.) vermerkte utilitarische Zug des Charmides sich als ein Eingehen auf den Standpunkt des Antisthenes darstellen, der, an sich stark utilitarisch, auch für sein Princip der Besonnenheit das ὠφέλιμον behauptet hatte (163 C). Aber Sokrates-Plato widerlegt den von Antisthenes behaupteten Werth der Besonnenheit als Selbsterkenntniss und klagt zum Schluss, dass ihm nun der eingelernte Zauberspruch des Thrakiers nichts nütze (175 E).

Es scheint, dass der Charmides durch die Auffassung als Kritik des Antisthenes erst ein klares Gesicht erhält, und die Erörterung darüber war hier schon desshalb am Platze, weil sie frühere Thesen bestätigt und für weitere Folgerungen den Boden schafft. Zunächst finden wir im Charmides die ἐπιμέλεια αὑτοῦ oder ψυχῆς ebenso als antisthenischen Begriff deutlich gekennzeichnet wie im Clitopho, bei Dio Chrysost. und bei Isokrates. Wichtig ist auch, dass z. B. in der ganzen platonischen Republik der Terminus ἐπιμέλεια αὑτοῦ oder ψυχῆς nicht vorkommt. Aber mit dem Begriff der ἐπιμέλεια hat es überhaupt eine eigenthümliche Bewandtniss. Hier zeigt die Statistik bei Plato und Xenophon so starke Differenzen, dass sie nicht zufällig sein können:

ἐπιμέλεια

bei Xenophon	Gesammtzahl	auf der Seite (Teubner zu 32 Z.)	bei Plato	Gesammtzahl	auf der Seite
Oeconomicus	102	1,436	Protagoras	11	0,187
Memorabilien	98	0,69	Euthyphro	3	0,176
Hipparchicus	15	0,638	Republik	28	0,088
De rep. Lac.	11	0,524	Charmides	2	0,066
De vectigalibus	7	0,437	Lysis	—	—
Cyropädie	96	0,305			
De re equestri	6	0,222			
Hiero	5	0,2			
Cynegeticus	7	0,191			
Agesilaus	6	0,19			

Die xenophontische Durchschnittszahl beträgt 0,483, die platonische 0,103. Die stärkste platonische Zahl (Protagoras) erreicht noch nicht die kleinste xenophontische (Agesilaus). Aber man sehe sich nur diese stärkste platonische Zahl an: von den 11 Citirungen der ἐπιμέλεια im Protagoras fallen 10 in die grosse Rede des Protagoras-Antisthenes (durchschnittlich eine auf jede Seite) und die elfte bringt Sokrates in directer Bezugnahme auf diese Rede. Rechnet man nur die 10 Fälle derselben und die im Charmides von dem Thraker citirte ἐπιμέλεια ab, so sinkt die platonische Durchschnittszahl schon auf 0,072, d. h.

um [1] 4. Dass Xenophon an sich für den Begriff ἐπιμέλεια inklinirt, sieht man aus der hohen Ziffer in Schriften, die seinen persönlichen Berufsinteressen entsprechen, und wir werden diesen xenophontischen Begriff der ἐπιμέλεια später weiter verfolgen. Dass aber hier auch fremder, kynischer Einfluss mitspielt, sieht man daraus, dass gerade seine beiden grösseren „sokratischen" Schriften in der Liste voranstehen. Antisthenisch zeigt sich die Betonung der ἐπιμέλεια nicht nur in den genannten Zeugnissen (Sophistenrede, Dio or. XIII, Clitopho, Charmides) und z. B. auch in der hierher passenden Bemerkung Antisth. Frg. S. 58, 7: μᾶλλον σοφίας ἢ χρημάτων ἐπεμελοῦντο, sondern vor Allem in der Rede des „Protagoras" und in den didaktischen Ansprüchen und Zielen der „Sophisten" im Euthydemus. Diese machen nämlich Anspruch auf die Kunst der Protreptik εἰς φιλοσοφίαν καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν (274 E. 275 A. 278 D). Ebenso spricht „Protagoras" von der ἐπιμέλεια als Function und Quelle namentlich der ἀρετή (323 C D. 324 A. 325 C. 326 E. 327 D), bisweilen auch einzelner Tugenden, der εὐκοσμία und σωφροσύνη (325 D E. 326 A). In zweiter Reihe wird als Function und Quelle der ἀρετή übereinstimmend in den genannten auf Antisthenes bezüglichen Schriften die Lehrbarkeit (μανθάνειν, διδάσκειν) genannt: Prot. 323 C D. 324 A. 349 A etc., Euthyd. 274 E. 287 B, Clit. 407 B. 408 B, Isocr. c. soph. § 21 (δικαιοσύνη διδακτὸν), — nach Diog. VI, 10 als antisthenische These gesichert — und als drittes Moment in derselben Richtung erscheint das bekannte kynische Tugendprincip, die Uebung: Prot. 323 D. Euthyd. 283 A. Clit. 207 B. Dio Chrysost. 425 R. Dann treten auch übereinstimmend Parallelbegriffe auf: Mit der σοφία, dem φιλοσοφεῖν wird die ἀρετή, das ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι resp. ποιεῖν versprochen (Prot. 319 A. 348 E etc. Euthyd. 274 D. 275 A. 278 D. 282 E. 283 A etc. Dio Chrysost. 431 R). Vor Allem tritt die παιδεία als das Ideal und Programm des Antisthenes überall hervor: Prot. s. oben S. 359, Euthyd. 272 D. 290 E. 296 A. 306 E. Isocr. Helenarede § 7, c. soph. § 1 und hier bieten ja auch die Schrift περὶ παιδείας und viele Stellen der Fragmente Zeugnisse. Ganz besonders gehen darin wieder der Clitopho und die 13. Rede des Dio parallel. Hier wie dort klagt „Sokrates" über die Menschen, die für sich und ihre Kinder nicht die παιδεία ἱκανή[1]) suchen und finden und die gewöhnliche den Kindern gebotene παιδεία, die bloss in Gym-

---

[1]) Statt ἱκανή auch Clit. 307 τελέα, vgl. Prot. 342 E.

nastik, Musik und Grammatik bestehe, für genügend halten zur rechten Verwerthung des Vermögens und zum harmonischen socialen und politischen Leben. Die Uebereinstimmung zwischen Clit. 407 und Dio 425—427 R in diesen Gedanken ist ganz evident, nur dass der von Dio citirte *λόγος* die Werthlosigkeit der jetzigen *παιδεία* hier und im Folgenden bis 431 R ausführlicher mit plastischen Argumenten und Analogien nachweist. In beiden Darstellungen tritt als ethisches Princip das *δίκαιον* hervor und zwar besonders in Rücksicht auf die *χρήματα* — wir kennen dieses antisthenische Thema aus Xenophons Symposion (s. oben S. 485 f.). Der dionische Redner citirt auch in diesem Zusammenhang die *σωφροσύνη* (426 R). Es ist offenbar hier wie dort nur von einer Gesammttugend die Rede, von der *πολιτικὴ ἀρετή*, die „Protagoras" auch als lehrbar entwickelt, die auch neben der *δικαιοσύνη* die *σωφροσύνη* enthält (323 A B. 326 A) und die *ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* (Prot. in seiner Rede viermal, Clit. 407 E. Dio 427 R) zu entfalten ist. Es handelt sich in allen drei kynischen Reden um die Fähigkeit des *πόλιν οἰκεῖν*, ohne welche, wie geschildert wird, Brüder und Staatsglieder sich befehden und das bürgerliche Leben zu Grunde geht. Harmonie ist ein Hauptprincip und ein Lieblingsbegriff des Antisthenes. Wie er Frg. S. 25 das *ἁρμόδιον* gegenüber dem *ἀνάρμοστον* betont, so erklärt er als Protagoras: *πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* (namentlich das sociale) *εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται* (326 B); ganz übereinstimmend beklagt er als „Sokrates" die *ἀμουσία*, wenn *ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ πόλεις πόλεσιν ἀμέτρως καὶ ἀναρμόστως* hadern und sich das Schlimmste zufügen (Clit. 407 C), und erklärt *ὁμονοούντων ἀδελφῶν συμβίωσιν παντὸς τείχους ἰσχυροτέραν εἶναι* (Diog. VI, 6). Dieser markante Begriff der *ὁμόνοια* tritt aber wieder Dio or. XIII 427 R hervor: *δικαίως μεθ' ὁμονοίας πολιτεύσεσθε καὶ οἰκήσετε* und ebenso auch Clit. 409 D E, wo die Begriffe *δικαιοσύνη* = *φιλίαν ἐν ταῖς πόλεσιν ποιεῖν* und *φιλία* = *ὁμόνοια* = Wissen als Idealbegriffe identificirt werden. Vergleiche hierzu Protag. 322 C, wo *αἰδώς* und *δίκη* als *πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί* gerühmt werden. Dieselben Einheitstendenzen zeigen aber die antisthenischen Sprüche: *ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ* (Diog. VI, 9. 105) und *ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός· οἱ σπουδαῖοι φίλοι· συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους* (Diog. VI. 1. 12) und bei Xenophon wird Antisthenes gerühmt als fähig *πόλεις δύνασθαι φίλας ποιεῖν*

καὶ γάμους ἐπιτηδείους συνάγειν[1]) *καὶ πολλοῦ ἂν ἄξιος εἶναι καὶ πόλεσι καὶ φίλοις καὶ συμμάχοις κεκτῆσθαι* (Symp. IV, 64). Man sieht, es ist eine einheitliche, in den mannigfaltigen Wendungen zusammenhängende Theorie, die sich hier aus den offenen und maskirten Zeugnissen ergibt, und man kann hiernach die weitere Untersuchung der letzteren passender für die Socialethik aufsparen[2]). Der Charakter einer antisthenischen Kritik wird für den Clitopho noch bestätigt durch das Auftreten gerade der mit Plato verhandelten Thesen, z. B. vom unfreiwilligen Unrechtthun aus Unwissenheit (407 D), von der Lehrbarkeit der Tugend (408 B), von der Scheidung der *ἐπιστήμη* und *δόξα* (409 E, vgl. des Antisthenes Schrift *περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης*), und ferner durch die längst erkannten Beziehungen zwischen dem Clitopho und dem (nach dem Früheren auch mit Antisthenes kritisch beschäftigten) I. Buch der Republik, die namentlich hervortreten in der Abweisung der Begriffe *τὸ δέον, τὸ ὠφέλιμον, τὸ συμφέρον, τὸ λυσιτελοῦν* als Principien der Gerechtigkeit (Rep. 336 D. Clit. 409 C) und in der späteren Widerlegung der These *δικαιοσύνης εἶναι τοὺς μὲν ἐχθροὺς βλάπτειν* etc. (Rep. 335. Clit. 410 A B).

Nun gibt es aber einen Dialog, der diesen ganzen Gedankenkreis von der *ἐπιμέλεια αὑτοῦ* resp. *ψυχῆς* bis zur *ὁμόνοια* aufweist und für den tiefen Eindruck, den derselbe auf Plato ge-

---

[1]) Dies dürfte sich auf seine Schrift *περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός* beziehen, vielleicht auch auf seine Aspasia, die nach Mem. II, 6, 36 als Meisterin in diesem *συνάγειν* geschildert war, das Plato Theaet. 149 E spöttisch den Hebammen zuweist. Auch Xenophon übt sicher seinen Witz an dem Kyniker, indem er Kyros Cyr. VIII, 4, 17 ff. als *δεινός* in der *τέχνη*, die passenden *γάμοι* zu stiften, auftreten lässt. Ob die Scherzfrage, was für den *ψυχρός* passe (ib. 22 f.), nicht durch die entsprechende boshafte Bemerkung des Ktesippos gegen Euthydem (*τοὺς γοῦν ψυχροὺς ψυχρῶς λέγουσί τε καὶ φασὶ διαλέγεσθαι* 284 E) als antisthenische Anspielung deutlich wird? Uebrigens ist in dem Fragment der Aspasia Athen. V, 220 D gerade *ψυχρός* in diesem Sinne (mit *σκώπτειν*) citirt. Auch in der Betonung des *ἁρμόδιον* resp. *συναρμόζειν* (s. vor. S.) zeigt sich der antisthenische Charakter der Scene Cyr. VIII, 4, 17 ff. Dann dürfte aber auch die verwandte Scene Symp. c. V den das Aesthetische zu Gunsten des Teleologischen opfernden Kyniker verspotten.

[2]) Von kynischen Beziehungen und Parallelen sei nur noch hingewiesen auf die Antithese des *δοῦλος* und *ἐλεύθερος* (Clit. 408 A, vgl. oben S. 406) und auf das stark betonte Beispiel des *κυβερνήτης* (mit seinem *πηδάλιον* Clit. 408 B. Dio 426. 429 R). Ob die *ῥαθυμία* (Clit. 407 C. Isocr. c. soph. § 1) bei Antisthenes eine antithetische Bedeutung hat?

macht, Zeugniss ablegt — wenn man überhaupt noch bei so starken kynischen Einflüssen an Plato als Autor des Alcibiades I glauben will. Doch verbietet schon die Notiz Plut. vit. Alcib. init. über die Amme, die Antisthenes nannte, und den Erzieher, den unser Dialog nennt, zu glauben, dass wir in diesem etwa den Alcibiades des Kynikers vor uns haben, der sich mit der Gestalt des schönen „unerzogenen" Jünglings, den er kannte, nach den Fragmenten auch sonst viel beschäftigte und hierin wohl Plato gegenüber die Priorität hat. Die ganze Rolle des Sokrates hat im Alcibiades I einen bei Plato so ungewohnten Zuschnitt, dass seit Schleiermachers vernichtender Kritik der bei den Neuplatonikern so hochgeschätzte Dialog noch immer nicht frei von Verdächtigung ist. Sokrates ist hier nicht der feine, ironische Dialektiker, sondern der prophetische Paränetiker[1]). Er redet wie sonst nur noch in der Apologie von seinem *θεός*, mit dessen Hilfe allein er Alkibiades Besserung verspricht, und diese individuelle Mystik durchzieht den Dialog von Anfang bis Ende (vgl. 103 A. 105 D E. 115 A. 124 C. 127 E. 135 D). Sokrates erklärt etwas aufdringlich dem Alkibiades, dass kein *συγγενής* etc. ihm nütze, und dass er ohne ihn (Sokrates) sein Lebensideal nicht erreichen könne (105 D E. 124 C). Das erinnert an den Vorwurf des Anklägers Mem. I, 2, 51 f., aber noch mehr an das Betragen der Kyniker. Die Vermuthung des Sokrates, dass Alkibiades, wenn ihm ein Gott vor die Wahl stellte, so fortzuleben, ohne seinen Ehrgeiz zu befriedigen, oder zu sterben, lieber den Tod wählen würde (105), erinnert ebenfalls an die Mem. (I, 2, 16): ich glaube, wenn ihnen (Alkibiades und Kritias) ein Gott überliesse, stets zu leben wie Sokrates oder zu sterben, dass sie lieber sterben würden. Xenophon schöpft in seinen Mittheilungen über diese Männer sichtlich aus Antisthenes, der Alkibiades nach eigener Anschauung ganz wie unser Dialog (104 A. 105. 109 C. 113 B. 115 D. 123 D E etc.) als *μέγας, καλός, ὡραῖος, ἀνδρώδης, τολμηρός, παράνομος, ἀπαί-*

---

[1]) Wie sich auch z. B. 109 A die gewöhnliche kynisch-paränetische Apostrophe findet: *οὐκ αἰσχύνει;* resp. *οὐκ αἰσχρόν;* Oefter zeigt die dialogische Methode eine sonst bei Plato ungewohnte Absichtlichkeit: *πρέπει καὶ σοὶ τὸ καλῶς διαλέγεσθαι* 108 C, *ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι* 110 A. Die Betonung der *κοινὴ βουλή* des Dialogs (119 B 124 B) erinnert an die Definition des *διαλέγεσθαι* Mem. IV, 5, 12 als *κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντες* und die häufigen Reflexionen über *ἐρωτᾶν* und *ἀποκρίνεσθαι* (106 B 112 E 113 A B C 116 D 127 E) passen ebenso für den Autor der Schrift *περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως* wie die Erörterungen 109 E 110 113 E für den Autor der Schrift *περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα.*

δειτος etc. dargestellt hatte (vgl. Frg. 16, 5. 17, 1. 2. 18, 6), und Sokrates erscheint hier auch nach antisthenischem Ausdruck (16, 5) als *οὐ δειλὸς ἐραστής*. Die Erörterung geht nun sofort der dionischen Paränese völlig parallel. Es ist hier wie dort die Rede von dem *βουλεύεσθαι περὶ πόλεως*; um hierin zur Mitwirkung fähig zu sein, genüge nicht die gewöhnliche *παιδεία*, die bloss *γράμματα, κιθαρίζειν* [1]) und *παλαίειν* lehre; denn wenn es sich darum handelte, wären die *παιδοτρίβαι, κιθαρισταί* etc. die rechten Politiker. Vielmehr handle es sich in der Politik um Höheres: um *τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα*. Wir kennen jetzt die *δικαιοσύνη* als ethisches und namentlich politisches Hauptprincip des Antisthenes und kennen auch seine antithetisch differenzirende Methode (vgl. hier *τί διαφέρει* 109 B *ὅς σε ἐδίδασκε διαγιγνώσκειν τὸ δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον* D; namentlich an den homerischen *ποιήματα* wies er wohl nach, dass sie handeln *περὶ διαφορᾶς δικαίων τε καὶ ἀδίκων* 112 B). Sokrates kommt nun hier wie bei Dio und im Clitopho zu der Feststellung, dass sich Alkibiades um das *εὑρίσκειν* einer Gerechtigkeitslehre nicht bemüht. Alkibiades führt dagegen an, dass es sich bei den Volksversammlungen oft nicht um die *δίκαια*, sondern um die *συμφέροντα* handle, und Sokrates zeigt ihm, dass er auch die *συμφέροντα* weder gelernt noch gefunden, und dass die *δίκαια* und *συμφέροντα* identisch sind (113 D—116 D). Auch der dionische Sokrates sagt: *ὅπως δὲ γνώσεσθε τὰ συμφέροντα — καὶ δικαίως πολιτεύσεσθε καὶ οἰκήσετε, μὴ ἀδικῶν* etc., *τοῦτο δὲ οὐδέποτε ἐμάθετε οὐδὲ ἐμέλησεν ὑμῖν πώποτε οὐδὲ νῦν ἔτι φροντίζετε* (427 R). Ueberhaupt scheint das *συμφέρον* für Antisthenes ein wichtiger Begriff gewesen zu sein (Xen. Symp. IV, 39, vgl. Mem. III, 9, 4 und die Debatte mit Thrasymachos Rep. I). Es sind echt antisthenische Identificationen, durch die der Beweis geführt wird: *συμφέρον = ἀγαθόν, δίκαιον = καλόν, ἀγαθόν = καλόν*. Wir kennen ja das *δίκαιον* als unzweifelhaft *καλοκἀγαθόν* bei Antisthenes (Symp. III, 4) und ebenso seine Betonung und Identification der Begriffe Eupraxie (*δι' ἀγαθῶν κτῆσιν*, vgl. die euthydemischen *λόγοι προτρεπτικοί* bei Plato und Xenophon) und Eudämonie. Alkibiades zeigt sich nun wie Euthydem als ein bald

[1]) Merkwürdig ist, dass sowohl bei Dio wie im Alcibiades nur das *κιθαρίζειν*, nicht das *αὐλεῖν* genannt wird, was Alcib. 106 E eine specielle Begründung erfährt. War Antisthenes ein Freund oder Feind des *αὐλεῖν*? Jedenfalls hat er sich eigenartig darüber ausgesprochen (s. oben S. 424, 1).

dahin, bald dorthin (*τοτὲ μὲν — τοτὲ δὲ*) Irrender[1]) und sein Denken als ein *ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν* (*ἃ ᾤετο εἰδέναι οὐκ οἶδεν*): es kehrt Mem. III, 9, 6. IV, 2, 21 und Alcib. I 113 B. 117. 118 A B dieselbe scharfe Scheidung wieder zwischen dem *δοξάζειν* (*οἴεσθαι*) des Wissens und dem Wissen (*εἰδέναι, γιγνώσκειν*) und Sokrates findet hier jenen Zustand *μανικόν* (113 C), wie Mem. III, 9, 6 oder er nennt ihn mit anderen kynisch starken Prädicaten die äusserste (*ἐσχάτη*), schimpflichste (*αἰσχίστη, ἐπονείδιστος*), verderblichste (*κακουργοτάτη*) *ἀμαθία* (118 A B) und zwar, weil sie eine *ἀμαθία* ist über *δίκαια καὶ ἀγαθὰ καὶ καλά* (vgl. 118 A mit Mem. IV, 2, 22) oder antithetisch richtiger — *περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν* etc. (vgl. 117 A mit Mem. I. 1, 16). Die *ἄγνοια* ergibt sich natürlich als *τῶν κακῶν αἰτία* und bewirkt das *ἁμαρτάνειν*, während die *εἰδότες*, was sie nicht verstehen, Anderen auftragen und so *ἀναμάρτητοι ζῶσι* 117 D E. 118 A: für diese Begriffe ist vor Allem Mem. IV, 2. 26 f. zu vergleichen, dann III. 9, 5 und die oben (S. 488) genannten Citate des Charmides, endlich der antisthenische Ausspruch Diog. VI, 9. 105 *τὸν σοφὸν ἀναμάρτητον*. Sokrates stellt nun dem auf seine *φύσις* pochenden Alkibiades (119 B) das Ideal der *παιδεία* entgegen mit den Functionen der *ἄσκησις* und der *ἐπιμέλεια* (*αὑτοῦ*) und zwar als *παρασκευή* für einen *ἀγών* nicht mit dem *ἀνδραποδώδης*, sondern mit dem *βασιλεύς* (118 B. 119. 120) — es ist eine ganze Liste von Begriffen, die wir zur Genüge als bei Antisthenes pointirte kennen (vgl. S. 383, 387 f., 406, 493 etc.). Dann folgt eine begeisterte Schilderung der Königsmacht und Königserziehung in Lakedämon und namentlich in Persien (120 E—124 A), unbegreiflich und ohne Analogien bei Sokrates und Plato, verständlich nur bei Antisthenes und Xenophon. Uebrigens zeigt die Schilderung Züge, die mit der Cyropädie des letzteren nicht zusammenstimmen; eher könnte man ihn hier persönlich citirt finden als jenen glaubwürdigen Mann, der am „Gürtel der Königin“ und anderen ähnlich benannten Besitzungen vorbeigereist sei (123 B), was genau auf Xenophon zutrifft (Anab. I, 4, 9. II, 4, 27). Antisthenes interessirte sich ebenso lebhaft für die „Männerstadt“ Lakedämon (Frg. S. 66, 51) wie für die *παιδεία* und die *βασιλεία* und es liegt nahe genug, die Schilderung hier seinen Schriften *Κῦρος* und *Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας* parallel zu setzen, in denen auch das *βασιλι-*

---

[1]) Vielleicht ist auch der Terminus dafür, ***πλανᾶν*** kynisch, vgl. Stob. Floril. 80, 6.

κόν (122 A, vgl. Frg. 18, 3) gelehrt wird. Hierzu ist aber noch ganz besondere Veranlassung, weil nach Athen. V, 220 C Antisthenes gerade in einer seiner Schriften über Kyros an Alkibiades[1]) scharfe Kritik übte, also die Verbindung einer Charakteristik des Alkibiades und des persischen Königthums für Antisthenes sicher steht, wie auch Winckelmann mit Recht die meisten antisthenischen Fragmente über Alkibiades in den Kyros verweist. Die Schilderung in unserem Dialog macht den Eindruck eines Auszugs aus einer grösseren Ausführung, in der wohl auch die merkwürdige Eintheilung der persischen Lehrer nach den vier Haupttugenden der Sokratiker näher begründet war. Der erste, *ὁ σοφώτατος, μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου*. Das erinnert an die Notiz des Suidas über den Anfang des antisthenischen Schriftenkatalogs: *πρῶτον Μαγικόν· ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάστρου τινὸς μάγου εὑρόντος τὴν σοφίαν*. Ob nun diese Schrift wirklich dem Antisthenes gehörte oder nicht, es muss doch eine Veranlassung gegeben haben, sie ihm beizulegen. Den zweiten, den Gerechtigkeitslehrer, kennen wir als antisthenisch aus der Cyropädie (s. oben S. 395. 486). Der dritte, der *σωφρονέστατος*, der den *ὄντως βασιλεύς, ἄρχων ἐν αὑτῷ* und *ἐλεύθερος* von jeder Lust dem seelischen *δοῦλος* gegenüberstellt, ist ganz besonders ein kynisches Ideal und der vierte (*ἀνδρειότατος*), der lehrte, dass, wer Furcht habe, ein Sclave sei, spricht genau den Gedanken von Antisth. Frg. S. 58, 9 aus. Uebrigens ist diese Differenzirung der Tugenden nach dem Protagoras eher antisthenisch als platonisch. Sokrates betont nun hier die *παιδεία* (122 B. 123 D) ganz wie „Protagoras“ und die anderen oben genannten kynischen Darstellungen mit den drei Functionen der *μάθησις* (für die auch hier wie im Protag. die *σοφία* und *τέχνη* 124 B eintritt), der *ἐπιμέλεια* (*αὑτοῦ*. vgl. 124 B) und *ἄσκησις* (s. alle drei vereinigt 123 D, vgl. oben S. 493) und findet den sich weigernden Alkibiades — echt kynisch — *μαινόμενος* (123 E). Die Gegenüberstellung des Alkibiades und der persischen und lakedämonischen Könige erinnert frappant an die Gegenüberstellung des Krösus und Kyros Cyr. VII, 2, 23 f. Krösus findet es Mangel an Selbsterkenntniss, *ὅτι σοὶ ἀντιπολεμεῖν ἱκανὸς ᾤμην εἶναι, πρῶτον μὲν ἐκ θεῶν γεγονότι, ἔπειτα δὲ διὰ βασιλέων πεφυκότι, ἔπειτα δ᾽ ἐκ παιδὸς ἀρετὴν ἀσκοῦντι.*

[1]) Uebrigens wird auch speciell Kyros als Ideal des Alkibiades Alcib. I, 105 C erwähnt.

Aehnlich findet es hier Sokrates wahnsinnig, dass Alkibiades sich für den Wettkampf fähig glaubt mit denen, die von Zeus und Herakles stammen (120 E), deren Ahnen *ἀπ᾽ αὐτῶν ἀρξάμενα βασιλεῖς εἰσιν ἐκ βασιλέων μέχρι Διός* (121 A; vgl. 124 A *οἳ πάντες βασιλεῖς γεγόνασι*) und die eine so treffliche *παιδεία* genossen haben. Auch hier führt Sokrates diesen Wahnsinn auf Mangel an Selbsterkenntniss (vgl. Mem. III, 9, 6) zurück, und der delphische Spruch erscheint wie in jener Episode der Cyropädie hier 124 A B. Das alles deutet auf eine gemeinsame Quelle, die ein Kyros des Antisthenes sein dürfte. Es gilt nun die nöthige *ἐπιμέλεια* und *παιδεία* aufzusuchen (124 B C D) und hier (124 E. 125 A) treten wieder die bekannten antisthenischen Begriffe auf. Das Ziel der *ἀρετή* ist *ἄνδρες ἀγαθοί* zu werden (vgl. Dio XIII, 431 R u. a. obige St. S. 487) und zwar im *πράττειν τὰ πράγματα* (vgl. z. B. Dio 430); genauer repräsentiren das Ideal die *καλοκἀγαθοί* (s. Dio 431 u. oben S. 485), die natürlich identisch sind mit den *φρόνιμοι* (vgl. oben S. 353, 2. 490). Diese Idealmenschen sind aber nicht die *σκυτοτόμοι* und andere banausische Arbeiter (vgl. Dio 431 R. Symp. III, 4 und Mem. IV, 2, 22), sondern unser Dialog versteht unter den *ἀγαθοὺς ἄνδρας* die *δυναμένους ἄρχειν ἐν τῇ πόλει* und zwar vermöge der *εὐβουλία εἰς τὸ ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σώζεσθαι* (125 B—126 A). Das ist nun genau, was dem „Protagoras" pädagogisches Ziel ist: *τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία — περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* oder das *ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας* (Prot. 318 E. 319 A; vgl. 333 D, wo „Sokrates" auf „Protagoras'" Verbindung der Euphronie, Eubulie und Eupraxie kritisch eingeht). Ebenso handelt es sich bei dem dionischen Sokrates um das *βουλεύεσθαι περὶ τῆς πόλεως*, um das *ἄνδρες ἀγαθοὶ ἔσεσθαι καὶ δυνήσεσθαι τὰ κοινὰ* (*κοινωνούντων* Alcib. 125 D) *πράττειν* etc. (vgl. nam. 427 R). Das politische Ideal wird nun aber wörtlich übereinstimmend mit den genannten kynischen Quellen (Dio, Protagoras, Clitopho, Xen. Symposion u. Frg. vgl. oben S. 494 f.) bestimmt als *φιλία πρὸς ἀλλήλους* im Gegensatz zum *στασιάζειν* und diese *φιλία* als *ὁμόνοια* des *ἀδελφὸς ἀδελφῷ* etc. (126 C—127 A). Zu diesem Ideal, das mit ganz antisthenischer Terminologie 427 C D noch einmal bestimmt wird als *φιλία ἢ ὁμόνοια, περὶ ἧς δεῖ ἡμᾶς σοφούς τε εἶναι καὶ εὐβούλους, ἵνα ἀγαθοὶ ἄνδρες ὦμεν*, wird nun ein anderer nach Charm. 163 C D und Symp. 205 E als antisthenisch bekannter Begriff, *τὰ αὐτῶν*

πράττειν hinzugezogen (127 B C). Dem wieder à la Euthydem sich schimpflich unwissend fühlenden Alkibiades empfiehlt nun Sokrates das ἐπιμελεῖσθαι αὑτοῦ, das unter Rückweisung auf den delphischen Spruch (129 A) sich als ein ἐπιμελεῖσθαι ψυχῆς ergibt — wir bleiben also in der antisthenischen Sphäre, der nach obigem Nachweis diese Termini angehören (vgl. S. 487). Hierbei erinnert die Unterscheidung der Objecte der Erkenntniss und ἐπιμέλεια: αὑτόν = ψυχήν, das wahre Object, ferner τὸ σῶμα nur als τὸ αὑτοῦ anerkannt, endlich noch weiter davon abfallend τὰ τῶν ἑαυτοῦ wie χρήματα u. dgl. — diese Unterscheidung erinnert an die nur viel gröbere Differenzirung des Diogenes in seiner Angabe, was Antisthenes ihn lehrte (Antisth. Frg. 55, 23: ἐδίδαξέ με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμά· κτῆσις οὐκ ἐμή etc.). Jedenfalls spricht sich in beiden Unterscheidungen ein starker subjectivischer Individualismus aus, der eben antisthenisch ist. Da die βάναυσοι τέχναι, was meist am Beispiel der σκυτική gezeigt wird, vom αὑτόν Fernabliegendes betreffen, sind sie nicht ἀνδρὸς ἀγαθοῦ μαθήματα — vgl. den xenophontischen Antisthenes (Symp. III, 4) und den dionischen „Sokrates“ (430. 431 R) über den Unterschied der βαναυσικὴ τέχνη (z. B. σκυτοτομεῖν) und der Lehre der Kalokagathie oder der ἄνδρες ἀγαθοί. Noch wichtiger für den mehr kynischen Charakter des Alcibiades I ist, dass hier zweimal von Sokrates betont wird: σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γιγνώσκειν (131 B 133 C) und dass gerade diese These im Charmides von dem dort antisthenischen Kritias energisch verfochten, aber von Sokrates ebenso energisch kritisirt und bezweifelt wird (vgl. S. 489). Dem Alkibiades wird nun wieder Uebung und Lernen des für den politischen Beruf Nöthigen und ἐπιμέλεια αὑτοῦ empfohlen (132 B C). Ob etwa das Folgende mit der Folgerung der einheitlichen τέχνη für das αὑτόν, τὰ αὑτοῦ und τὰ τῶν αὑτοῦ platonische Kritik ist, kann uns hier nicht interessiren; aber die Termini und Prämissen sind gut antisthenisch: die σοφία als ἀρετὴ ψυχῆς, das erkennende Selbst, das φρονεῖν ψυχῆς als θεῖον (vgl. Cyr. VIII, 7, 20 f.), die Verbindung θεόν τε καὶ φρόνησιν (133 B C) — diese monotheistische Verklärung der rationalen Subjectivität als φρόνησις ist wohl sokratische Tendenz allgemein, aber ganz specifisch antisthenisch. Die Verbindung der Selbsterkenntniss mit dem Wissen der ἀγαθά und κακά (133 C) kennen wir von Mem. IV, 2. Der Schluss bewegt sich ganz in den bekannten antisthenischen Idealen und Gegenidealen. Wissen, d. h. Selbsterkenntniss resp. ἐπιμέλεια

αἰτοῖ ist 133 E ff. die Voraussetzung des *ὀρθῶς καὶ καλῶς πράττειν* für *οἶκος* und *πόλις* (*ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ*)[1]. Dem *μὴ εἰδώς* ist das *ἁμαρτάνειν* (vgl. S. 498) ebenso sicher wie dem *εὖ πράττων* das *εὐδαιμονεῖν*. Nicht in Mauern, Arsenalen etc., nicht in der (den Kynikern verhassten) Tyrannis liegt die Eudämonie auch des Staates, sondern in der *ἀρετή* (134 f., vgl. über die antisthenische *ἀρετή* als Mauer und Waffe, als ausreichend zur Eudämonie Diog. L. VI, 9. 11 ff.). Diese politische *ἀρετή* besteht wie bei „Protagoras" u. a. kynischen Repräsentanten wesentlich in der *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* und sie ist — auch ein beliebter kynischer Begriff — *θεοφιλής* (134 D, vgl. Clit. 407 D. Diog. VI, 72. Mem. III, 9, 15). *Τὸ δὲ κάλλιον πρεπωδέστερον* 135 B — oben (S. 443) wurde als Autor der Hipp. mai. 293 E 294 von Sokrates kritisirten These *καλὸν = πρέπον* Antisthenes vermuthet. Die *κακία* ist als *δουλοπρεπές* und die *ἀρετή* als *ἐλευθεροπρεπές* (135 C) namentlich von den Kynikern betont worden und die paränetische Frage *οὐκοῦν φεύγειν χρή, ὦ ἑταῖρε, τὴν δουλοπρέπειαν;* (ib.) erinnert auffallend an Mem. IV, 2, 23: *οὐκοῦν δεῖ παντὶ τρόπῳ διατειναμένους φεύγειν ὅπως μὴ ἀνδράποδα ὦμεν;* Den Mem. (I, 2, 24 f.) ähnlich ist auch die Auffassung, dass Alkibiades Gefahr läuft, durch die ihm politisch widerfahrene Gunst verdorben zu werden (132 A 135 E). Wie sehr das oben gekennzeichnete politisch-pädagogische Hauptthema des Antisthenes hier durchschlägt, sieht man daraus, dass Alkibiades zum Schluss verspricht, *δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι*[2]).

Sollen wir nun diesen ganzen bis nach Persien reichenden, terminologisch fest ausgeprägten Gedankenkreis, der sich nach allen Spuren bei Plato, Xenophon, Isokrates, Dio Chrysostomus und Antisthenes selbst in den Fragmenten als antisthenisch erwies, dem historischen Sokrates zuschreiben? Das wird Niemand annehmen. Das Einzige, was dafür spräche, ist, dass bei Plato

---

[1]) 111 C 134 A, vgl. dazu oben S. 360, 1. 494.

[2]) Von sonstigen Parallelen seien nur genannt: *ἁρμονία ψυχῆς* (Alcib. I, 120 B; Clit. 407 C), *τρυφᾶς* (Alc. I, 114 A; Prot. 327 E, vgl. z. B. Antisth. Frg. 62, 35. 63, 39): ferner das *ἑλληνίζειν* als Analogie für das Tugendlernen (Alc. 111 A, vgl. hierüber die Protagorasrede, die abhängigen *διαλέξεις* und oben S. 400 Anm.) und die Beispiele des Kleinias und der Söhne des Perikles (Alc. 118 D E; Prot. 319 E 320 A 328 C), sowie des Kallias (119 A, vgl. Protagoras, Xen. Symp. I, 5. IV, 62 und oben S. 358). Ueber *εὖ φύντας, εὖ τραφῶσιν* und *τελέους πρὸς ἀρετήν* 120 E vgl. oben S. 488. 493, 1 und über die Analogie des *κυβερνήτης* (119 D 125 C D 135 A) s. oben S. 495, 2. Poetische Citate sind in diesem Dialog ziemlich häufig: 111 E 112 B 113 C 123 A 132 A; auch die etymologische Induction 108 ist bemerkenswerth.

der Sokrates des Alcibiades I zwar als Protagoras und Kritias sowie im Clitopho kritisirt wird, aber in der zweiten Hälfte der Apologie, wo die Polemik nicht mehr gegen den Hauptkläger Meletos, sondern zum grossen Theil gegen den literarisch verwertheten Anytos geht, ein Echo findet. Da erscheint die wichtige Theorie von der höheren Bedeutung des *ἐπιμελεῖσθαι* für einen Gegenstand (Apol. *πόλις* Alcib. *πούς*) gegenüber dem *ἐπιμελεῖσθαι* für das zu ihm Gehörige, speciell von der primären Geltung der *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* und der secundären Geltung der *ἐπιμέλεια τῶν αὑτοῦ* — vgl. Apol. 36 C und Alcib. I 128. Da ist nicht nur die Rede von der *ἐπονείδιστος ἀμαθία*, die besteht in dem *οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν* (29 B, vgl. Alcib. I 118 A), sondern da erscheint auch Sokrates als Paränetiker (*παρακελευόμενος*) zur *ἐπιμέλεια ἀρετῆς* oder *φρονήσεως* oder *αὑτοῦ* oder *ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται* (29 D E 30 A B E 31 B 36 C 41 E), als unaufhörlich Scheltender (30 E, vgl. Clit. 407 A. Dio XIII, 425 R) und Erweckender (*ἐγείρων* 30 E, vgl. Clit. 408 C) mit der Apostrophe: „schämst Du Dich nicht?“ (29 D) und der Mahnung *ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τἆλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* (30 B). Ueber den specifisch antisthenischen Charakter dieser Tendenzen, dieses Stils, ja der einzelnen Begriffe und Termini können wir auf Früheres verweisen. Zeigt sich in diesen Wendungen wirklich der echte Sokrates, dann ist er weit kynischer gewesen, als er in neuerer Zeit je dargestellt worden, und Plato (auch in den kleineren Dialogen) und andere sokratische Schulhäupter erscheinen wie Abtrünnige vom Meister. Aber man ist gar nicht berechtigt, Sokrates dem Antisthenes so ganz besonders nahe zu rücken. Selbst Xenophon, der Kynikerfreund, zeigt das Verhältniss desselben zu Sokrates im Symposion mehr als eine treue persönliche Anhängerschaft wie als eine Gesinnungseinheit (vgl. z. B. II, 12. IV, 5). Zudem waren beide in den geistig entscheidenden Momenten, Temperament, Methode, Einflüssen und Beziehungen sehr verschieden. Antisthenes ist eine leidenschaftliche Kampfnatur, Sokrates gehört nach Aristoteles zum *στάσιμον γένος*. Während Sokrates den natürlichen Dialog zur Dialektik verfeinert, carricirt Antisthenes einerseits die Dialektik zur Eristik und entfaltet andererseits den Mythus und nach Gorgias' Muster das *ῥητορικὸν εἶδος*. Während Sokrates überhaupt nicht schreibt, ist der Schriftenkatalog des Antisthenes so gross, dass ihn Timon einen *παντοφυῆ φλέδονα* nennt. Während Sokrates ein *αὐτουργὸς*

τῆς φιλοσοφίας (Symp. I, 5), stand Antisthenes stark unter dem Einfluss des Protagoras und Gorgias (s. oben S. 357 ff. und Diog. L. VI, 1) und in Beziehungen zu Hippias und Prodikos (Symp. IV, 62). Der treueste Anhänger und Nachahmer der Person des Sokrates, steht er innerlich auf der Grenzscheide zwischen diesem und den „Sophisten“, denen auch manche Forscher ihn zuzählen wollen. Antisthenes ist im Grunde eine undialektische Natur, seine Dialektik ist nur Selbstauflösung der Dialektik und zeigt sich in der Leugnung des Widerspruchs als Wissenschaftszerstörung. Dem classischen Rationalisten Sokrates steht er gegenüber als Romantiker, der gerade jener innerlich unverwandten Natur einen Personencultus weiht, welcher parallel geht mit seinem Schwelgen in mythischen und exotischen Idealen (Herakles, Odysseus, Kyros etc.). Erst bei seinen Schülern schlug die Romantik, nach der bekannten geschichtlichen Erfahrung, in einen Naturalismus um, der aber doch den romantischen Nimbus nicht ganz abstreifte, den Antisthenes aus seiner tendenziösen Deutung der Begriffe, Worte, Mythen und Dichtungen seinem Ideal gewoben hatte. Der Grundzug des Kynismus bleibt eine stark persönlich gefasste Tendenziosität. Oben der Weise als König im Glanze der *ἀρετή*, unten die sclavische, thörichte Menge, nur dass die Späteren mehr polemisch nach unten als bewundernd nach oben schauten. Bei Antisthenes war das Ideal noch lebendiger, aber auch er markirte mehr als dieses die Grenze, die Spannung zwischen der unteren und oberen Sphäre. In solcher antithetischer und zugleich persönlicher Tendenz nennt er sich Ringer und Arzt und betont die *παιδεία*, den schweren Aufstieg zum Ideal. Weil ihm dieses Ideal Persönlichkeit ist, nicht Objectivität, Wahrheit und Wissenschaft, darum heisst ihm der Weg Erziehung, nicht Forschung. Sein Ideal ist zwar ein intellectuelles, der sokratische Weise, aber weil er mehr als das ideale Ziel den steilen Weg, die Höhenspannung pointirt, geht seine Tendenz mehr auf den Willen und seine Kraftanspannung, kehrt er als Functionen der *παιδεία* neben der *μάθησις* stark die *ἐπιμέλεια* und *ἄσκησις* heraus. Er gab dem philosophischen Interesse eine ethisch-persönliche d. h. pädagogische Abzweckung, war darum aber noch kein Pädagoge. Plato und Aristoteles nennen ihn *ἀπαίδευτος* und Cicero charakterisirt ihn treffend als magis acutus quam eruditus. So feurig kämpfte er für das Programm der *παιδεία*, dass er nicht dazu kam, das Programm selbst zu erfüllen. Wenn Isokrates im Anfang und Schluss der Sophistenrede über die *παιδεύειν ἐπιχειροῦντες* spottet, die den

Schülern nicht mehr und nicht weniger als die ἀρετή (namentlich die Lehre der δικαιοσύνη) und die εὐδαιμονία versprechen, so ist dieser Spott gegen Antisthenes nicht ganz ungerechtfertigt. In Wahrheit war bei diesem keine eigentliche Lehre, sondern nur eine leidenschaftliche Idealverfechtung und noch mehr Idolzerstörung zu finden. Er drängte wesentlich die Willensrichtung und Willensstärke derart hervor, dass der geistige Inhalt dahinter zurücktrat. Hätten ihm sonst neben Sokrates — Herakles und Kyros Repräsentanten der Idealität sein können? Dass er diese als Ideale der Willensgrösse, des πόνος, feierte, wissen wir aus Diog. VI, 1. 2, und dass ihm auch an Sokrates nicht die dialektische Weisheit selbst, sondern die ihm natürliche Hingabe an den dialektischen Beruf, nicht der geistige Inhalt als solcher, sondern die absolute Vergeistigung seiner Natur, die Tendenz und Stärke nicht der Lehre, sondern des Charakters imponirte, zeigt der Ausspruch Diog. VI, 11: „Vollgenügend ist die Tugend zur Glückseligkeit und bedarf keines anderen Mittels als der sokratischen Stärke (ἰσχύος); die Tugend ist eine Sache der That und sie hat weder sehr viel Reden noch Kenntnisse nöthig“ [1]). Das ist im Wesentlichen die einzige Erwähnung des Sokrates in den Fragmenten des Antisthenes, aber sie gibt völlig Licht über seine Auffassung des Meisters. Die sokratische Dialektik blieb ihm nur Mittel zum Zweck, Waffe zur Bekämpfung der menschlichen Thorheit und ward in seiner Hand zur blossen Elenktik und Eristik. Dass ihm die Positivität des Wissens nicht sonderlich hochstand, ergibt sich schon aus dem eben citirten Ausspruch, und dass ihm die Weisheit wesentlich in der Vermeidung der Fehler bestand, zeigen zwei andere Dicta. Als nothwendigste Kenntniss bezeichnete er das Verlernen des Schlechten (Diog. VI, 7) und als das Mittel zur Erlangung der Kalokagathie: von dem Wissenden die Vermeidung seiner Fehler lernen (ib. 8).

Worin besteht nun die Wirksamkeit des Antisthenes? Es ist keine Vollpädagogik, sondern nur eine Willenslenkung und als Didaktik und Dialektik wesentlich negative Kritik. Entspricht das nicht ganz und gar dem Begriff der Protreptik? Thatsächlich kennen wir ja auch Antisthenes als Protreptiker. Xenophon sagt I, 4, 1, dass der Begriff des Protreptikers Sokrates auf einige Darstellungen der Sokratik zurückgehe (ὥς ἔνιοι λέγουσι καὶ γράφουσι). Auf

[1]) Vgl. auch Cic. de orat. III, 17, 62 ab Antisthene, qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat.

welche Darstellungen, sagt er hier nicht; jedenfalls aber sieht man, dass der Terminus von einem Sokratiker, nicht von Sokrates geprägt ist. Plato citirt die Protreptik nur zweimal, im Euthydemus und im Clitopho, und in beiden Schriften nur in kritischem Sinne. Dort gibt er gegenüber einer anspruchsvoll auftretenden schlechteren Protreptik ein „laienhaftes" Beispiel besserer Protreptik und hier findet er die Protreptik überhaupt ungenügend. Nach allen früher genannten Anzeichen ist aber der kritisirte Protreptiker im Euthydemus wie im Clitopho Antisthenes und thatsächlich stehen ja in dessen Schriftenkatalog sogar drei Bücher *Προτρεπτικοί* verzeichnet. Wir wissen nun, auf wen der Begriff der sokratischen Protreptik zurückgeht und zwar der Protreptik in beiden Bedeutungen. Dass Antisthenes die Protreptik als Elenktik betrieb, sehen wir aus der Stelle Mem. I, 4, 1, der das Euthydemuscapitel IV, 2 entspricht, und aus dem platonischen Euthydemus. Paränetisch erscheint die Protreptik, ausser in der Rede für die Selbsterkenntniss in IV, 2, namentlich in der starken Apostrophe im Clitopho. Aber Diog. VI, 1 bezeugt auch direct, dass Antisthenes *τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει, καὶ μάλιστα ἐν τῇ Ἀληθείᾳ καὶ τοῖς Προτρεπτικοῖς*. Dass die letztere Schrift sowohl den kynisch paradoxen wie den theilweise rhetorischen Charakter nicht verleugnete, sehen wir aus Isokrates' Polemik (Helena § 12) gegen die Epänetiker des *βομβυλιός*, die sich nach den bei Winckelmann 20, 1 gesammelten späteren Notizen auf den Protreptikos des Antisthenes bezieht. Winckelmann citirt auch mit Recht hier das Fragment über den *βομβυλιός* bei Athen. XI, 784 C und dazu Xen. Symp. II, 26. Was sich aus alledem ergibt, ist Folgendes: Die *Προτρεπτικοί* stellen methodisch eine Mischung dar, in der sich Antisthenes halb als Sokratiker, halb als Gorgianer zeigt. Dass sie Dialoge sind, sagt Diog. VI, 1; dass sie sokratische Dialoge sind, ist nicht nur nach Mem. I, 4, 1 und IV, 2 sowie nach dem Clitopho anzunehmen, sondern auch in dem eben citirten Athenäusfragment bezeugt, in welchem Sokrates spricht. Aber „Sokrates" spricht hier in gorgianischen Wendungen, und in der Parallelstelle Symp. II, 26 sagt der xenophontische Sokrates ausdrücklich: *ἵνα καὶ ἐγὼ ἐν Γοργιείοις ῥήμασιν εἴπω*, was hier ganz unmotivirt klingt und nur eine Anspielung auf Antisthenes sein kann. Zudem führt ja Diog. VI, 1 das namentlich in den *Προτρεπτικοῖς* entfaltete *ῥητορικὸν εἶδος* des Antisthenes auf den Unterricht des Rhetors Gorgias zurück. Rhetorische Protreptik ist aber Paränetik. Jetzt wissen wir, dass

Antisthenes die Sokratik stark gorgianisch färbte, und werden ohne Scheu die paränetische Protreptik von dem historischen Sokrates fernhalten und, soweit sie literarisch als Sokratik hervortritt, dem Gorgiasschüler Antisthenes und seinem Einfluss zuweisen. Dass dieser Einfluss sehr stark war, sehen wir daraus, dass ihm Xenophon und selbst Plato (im Alcib. I und theilweise in der Apologie) unterlagen und der Letztere im Clitopho gerade den sokratischen Paränetiker als sehr wirksam anerkennt. Als sehr wirksam rühmen ja auch die Späteren die antisthenischen Schriften und die Mischung von sokratischer Dialektik, gorgianischer Beredsamkeit und kynischer Herbheit, der Reichthum drastischer Bilder und antithetisch scharf geschliffener Pointen und Termini musste ihnen ein eindrucksvolles, charakteristisches Gepräge geben, ob nun auch die Wirkung mehr anregend als überzeugend war.

Jetzt begreifen wir auch das so verwirrt erscheinende Verhältniss der Mem. zu dem Begriff Protreptik. I, 4, 1 tadeln sie dieselbe als einseitig und wollen einen nicht bloss protreptischen Sokrates vorführen; in allen anderen Stellen citiren sie die sokratische Protreptik rühmend wie eine Vollwirkung. Natürlich; der platonische Clitopho hat Xenophon auf die Einseitigkeit der Protreptik aufmerksam gemacht und so will er I, 4, 1 sich über die kynische Sokratik erheben, unterliegt aber bald deren Einfluss wie in anderen Momenten so auch in der protreptischen Auffassung der Sokratik. I, 4, 1 und auch IV, 8, 11 ist Protreptik so viel als Elenktik, in den anderen Stellen so viel als Ermahnung. Auch das hat seine Begründung bei dem xenophontischen Original Antisthenes, der die Protreptik theils als gorgianischer Paränetiker, theils als sokratischer Elenktiker betreibt. Jetzt findet auch der im Allgemeinen stark paränetische Zug und die durch Rhetorik geschwächte Dialogik der Mem. eine neue Erklärung in der Abhängigkeit von Antisthenes. Aber auch der Elenktik, in der er der echten Sokratik folgt, gab der Kyniker einen individuellen Zug. Er nahm sie im Sinne seiner *παιδεία* persönlich, praktisch und fasste sie in kynisch herber, drastischer Weise als Züchtigung (*κόλασις* I, 4, 1) auf. Dadurch verlor die Elenktik mehr den Charakter dialektischer Forschung und ward Eristik à tout prix, principlose Eristik, die bloss verwirren und demüthigen soll in der Weise, wie es die Euthydemusgespräche bei Plato und Xenophon veranschaulichen. Nun ging zwar diese Eristik zurück auf die echte sokratische Dialektik, die auch sehr

wesentlich negative Kritik, Elenktik blieb, aber selbst die Apologie braucht weder den Ausdruck *κόλασις* noch Protreptik, sondern bezeichnet die sokratische Wirksamkeit hauptsächlich als *φιλοσοφεῖν, ἐλέγχειν, ζητεῖν, ἐρευνᾶν, ἐξετάζειν* (22 E 23 A C 24 C 28 E 29 C D E 33 C 38 A 41 B C). Man darf alle diese Functionen, die Prüfung der Weisheit der Anderen und die Pointirung des Gegensatzes von Scheinen und Sein, von Einbilden und Wissen der echten Sokratik zuweisen, man kann ihr auch eine starke protreptische Wirkung zuschreiben, aber nicht die Protreptik als bewusst principielle Function. Die paränetische Protreptik allerdings konnte nur bewusst, principiell ausgeübt werden. Aber die Paränetik gehört eben nicht dem Sokrates, sondern dem Antisthenes, dem sie aus gorgianischer Quelle zufliesst. Die Dialektik dagegen konnte einen protreptischen Effect erzielen, ohne dass er in ihr angelegt war. Die Protreptik darf ja hier gar nicht sichtbar sein, sie wird, wie es in der oben citirten Demetriusstelle (S. 466) heisst, heimlich (*λεληθότως*) gewirkt, sie ist völlig Sache der Subjectivität, Folgerung des dialektisch geprüften Individuums; denn Viele wurden durch die sokratische Prüfung und Widerlegung abgestossen und fühlten sich angestachelt nicht zur eigenen Besserung, sondern höchstens zum Hass gegen Sokrates, wie es nicht nur Plato in der Apologie bezeugt, sondern auch Xenophon IV, 2, 40. Die protreptische Tendenz des Sokrates ist zunächst nur eine an ihrer eigenen Empfindung abgemessene Folgerung einiger Schüler und als solche fixirt von Antisthenes. Von Sokrates selbst wissen wir nur, dass er prüfte und widerlegte. Xenophon bezeugt das als seine Thätigkeit I, 4, 1. IV, 8, 11 und IV, 2. Dass es, was Xenophon nicht sagt, seine Lebensthätigkeit war, behauptet die platonische Apologie. Dass aber die Apologie darin Recht hat, folgern wir aus der völligen Uebereinstimmung dieser Thätigkeit mit dem aus „Aristoteles“ bekannten Charakter der Sokratik. Das Thun des Sokrates war hiernach nichts Anderes als ein stetes Forschen und Fragen mit dem Bekenntniss der Unwissenheit. Man braucht nur die Bestimmung des Objects herauszustellen: Sokrates fragt eben Andere und forscht dabei, das heisst doch wohl: er prüft. Da aber seine Forschung auf Begriffsbestimmungen (*τί ἐστι*) geht, da er ferner stets fragt und sich unwissend bekennt, so ist es klar, dass er die Anderen ihre Ansichten über bestimmte Begriffe vorbringen lässt, dass sich seine Forschung auf diese Ansichten richtet und sie, da doch das dialogische Forschen irgendwohin

steuern muss, natürlich widerlegt. Denn, wenn er sie anerkennen würde, so würde er ja auch jene Anderen als seine Meister anerkennen und seine Unwissenheit wie seine Forschung hätte ihr Ende erreicht. Viele platonischen Dialoge wie Laches, Lysis, Charmides, Protagoras, Euthyphro etc. entsprechen völlig diesem Gesprächstypus; aber wie wenig die xenophontischen Dialoge! Oft ist Sokrates nicht der Fragende, sondern der positive Redner, selten lässt er zunächst und nur den Anderen seine Ansichten vorbringen, selten ist das Resultat die blosse Widerlegung derselben, selten handelt es sich um eine Begriffsbestimmung, um die Frage *τί ἐστι* und nirgends — das ist charakteristisch für die positive Umbildung der Sokratik — nirgends bekennt sich Sokrates unwissend. Mit diesem Fragen, Forschen und Widerlegen bleibt die sokratische Thätigkeit rein theoretisch, ganz im Rahmen der Dialektik. Wenn nun hier eine Protreptik hinzutritt, so geht dieselbe direct nur auf das Wissen, nicht auf die Tugend. So geht auch das bei Demetrius gegebene Paradigma einer sokratischen Gedankenentwicklung auf die *ἐπιστήμη*. Selbst im Euthydemus, wo Plato, um dem Antisthenes Concurrenz zu bieten, die Protreptik ausdrücklich herausgearbeitet, zielt der *λόγος προτρεπτικός* mit ausgesprochener Tendenz auf die *σοφία* und lehrt, dass Alles, auch die Tugenden ohne die *σοφία* keinen Werth haben. Gerade die letztere These wird ja als sokratisch von Arist. M. M. 1198a bestätigt. So lange es feststeht, dass Sokrates stets nach dem *τί ἐστι* forschte, lässt sich nicht denken, wie die sokratische Tendenz eine direct ethische und nicht vielmehr eine aufklärende gewesen sein soll. Wenn man unter Anstachelung zur Tugend ein Ueberzeugen von ihrem Werthe, ein Beibringen des Tugendwillens versteht, so hat dies Sokrates nicht geleistet und jedenfalls nicht leisten wollen. Er predigte nicht den Tugendverächtern, einfach weil es für ihn keine Tugendverächter gab; denn Niemand will die *ἀδικία* etc. Es gibt keine freiwilligen Sünder, keine *ἀκρατεῖς*[1]), keine wirklich Unmoralischen, sondern nur Eingebildete und Unwissende. Er selbst bekannte sich unwissend und das Einzige, was er zu leisten sich getrauen konnte, war also Zerstörung der Einbildung. Man kann nun vielleicht sagen, die sokratische Tendenz ging doch auf die Tugend, weil sie die Tugend mit dem Wissen identificirte. Aber das Neue,

---

[1]) Siehe die Stellen oben in der Charakteristik des „aristotelischen" Sokrates.

die bewusste Leistung der Sokratik lag ja gar nicht in der Betonung der Tugend, sondern in der Zurückführung der Tugend auf das Wissen. Die Tugend als Tendenz war ja vorhanden, wie Sokrates anerkennt, und, was da fehlte, war das Wissen. Er fand es nicht nöthig, den Zeitgenossen Moral zu predigen, sondern der zeitgenössischen Moral Dialektik zu predigen. Sokrates stellt nicht dem Laster die Tugend gegenüber, sondern der naiven Tugend die Wissenstugend. Es war also eine Reform, zwar auf ethischem Gebiet, aber in dialektischer Richtung. Doch die Wissenstugend beizubringen, war Sokrates nicht im Stande: denn er war nach eigenem Bekenntniss unwissend, und wenn nicht das Unwissenheitsbekenntniss, würde der Mangel an materialen Bestimmungen erweisen, dass Sokrates die Wissenstugend nur als formales Princip, als Ideal aufzustellen vermochte. Da er die Unwissenheit nicht zu heben verstand, konnte sein Streben und Leisten nur dahin gehen, die Unwissenheit aufzudecken, die Wisseneinbildung zu zerstören. Wisseneinbildung aber fand er überall, sie war ihm, wie gesagt, die eigentliche Zeit- und Nationalkrankheit, die er zu bekämpfen den Drang fühlte. Das Denken war ihm so selbstverständlich die einzig bestimmende Function, dass ihm jeder Werthanspruch auch ein Wissensanspruch schien, und, da er das Wissen nirgends fand, sah er überall Wissenseinbildung. Denn Alles, was sich Werth gab, ohne Wissen zu sein, war Wisseneinbildung; auch die Tugend ohne Wissen war werthlos, und so bestand sein Kampf gegen die Wisseneinbildung vor Allem in einer dialektischen Zerstörung der naiven Tugend. Er zeigte den Laches, Euthyphron, Charmides, Menon etc., es ist nichts mit eurer Tugend, denn ihr seid unwissend. Die Einen sahen in dieser Zerstörung der naiven Tugend Tugendzerstörung überhaupt, Verführung, Sophistik. Die Anderen sahen darin gerade Vorbereitung zur wahren Tugend, Protreptik. Beide liessen in Sokrates das reine Walten des dialektischen Triebes nicht gelten, Beide ergänzten eine ethische Tendenz: die Einen aus Unkenntniss und, um ihn anzuklagen oder lächerlich zu machen, ethische Negativität, die Anderen gerade in apologetischer Opposition und, weil sie selbst von der ethischen Persönlichkeit des Sokrates eine ethische Tendenz empfangen hatten, ethische Positivität. Aber Sokrates wollte weder die Untugend noch mehr als Andere die Tugend, sondern er wollte das Wissen. Das dialektische Streben ist in Sokrates in einer Absolutheit lebendig, die selbst den Schülern nicht mehr gegeben und theil-

weise nicht mehr verständlich war. Es war Dialektik in ethischer Reinheit, wie sie eben nur aus einer ethisch reinen Natur aufsteigen konnte. Plato hat diese unausgesprochene Reinheit erkannt, hat das ethische Gold in der Tiefe der sokratischen Persönlichkeit geschaut, hat es im Symposion von Alkibiades aufdecken und vor Aller Augen leuchten lassen. Und er hat dies stumme ethische Wesen auch in der Apologie herausgehoben, es Wort und Tendenz werden lassen, aber eben nur zur Vertheidigung des Sokrates. Denn in der echten sokratischen Natur war „das Moralische selbstverständlich" und nur das Dialektische Tendenz und Arbeit. Mag die Persönlichkeit und die Wirkung des Sokrates ethisch gewesen sein, die Frage nach seiner Lebensthätigkeit kann nur dahin beantwortet werden, dass sie dialektische Prüfung war. Er mahnte nicht zur Tugend — denn Alle wollen die Tugend —, er lehrte auch nicht die Tugend — denn er bekannte sich unwissend —, sondern er fragte Alle, was ist die Tugend, und es war Keiner, dessen Wissen er nicht zu leicht befunden.

Wenn hier die Mem. vielfach ein anderes Bild geben, so trägt die Schuld daran Xenophon und der starke antisthenische Einfluss. Man wird sich eben daran gewöhnen müssen, wie man den Metaphysiker Sokrates platonisch nennt, so den paränetischen Protreptiker und Willenspädagogen Sokrates namentlich dem Antisthenes zuzuweisen. In der Beschränkung auf das menschliche Gebiet und im Festhalten an dem Princip der Selbsterkenntniss steht dieser der echten Sokratik näher als der objectivistische Metaphysiker Plato. Aber auch hier hat der Kyniker die sokratischen Züge verschärft. Wie er geradezu Verachtung der exacten Wissenschaften lehrte, so hat er im Princip der Selbsterkenntniss das Selbst auch abgelöst von der Erkenntniss pointirt in einem extremen Individualismus, der *τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν* als das praktische Resultat der Philosophie aufstellt (Diog. VI, 6), *τὸ αὑτοῦ* das Gute und *τὸ αὑτοῦ πράττειν* Besonnenheit nennt und namentlich zur *ἐπιμέλεια αὑτοῦ* ermahnt. So hob Antisthenes den sokratischen Subjectivismus aus der Einheit mit dem Rationalen selbständig heraus und trug ihn in die Sphäre der Praxis und des Willens. Es ist mit der *ἐπιμέλεια* wie mit der *ἄσκησις* und dem *πόνος*: diese Begriffe repräsentiren ein Willensideal, das von dem sokratischen Erkenntnissideal genau zu scheiden ist, wenn auch beide in der antisthenischen Romantik verbunden erscheinen. Mindestens ebenso lebendig wie die Sokratik

ist in Antisthenes der Cultus des Heldenthums. Allein über Herakles, Odysseus und Kyros verzeichnet der Katalog neun Schriften von ihm — und aus dieser ihm eigenthümlichen Idealwelt, nicht aus der Sokratik erstieg ihm das Ideal der Willensgrösse, genau wie sein paränetischer Stil aus der Schule des Gorgias stammt. Unsere geschichtliche Schematik begreift Antisthenes immer nur als unvollkommenen Sokratiker. Aber was die Sokratik bei ihm unvollkommen macht, sind sehr positive parallel gehende Momente wie die Rhetorik und die Romantik. Dass Xenophon dem Stil des Paränetikers und Willenspädagogen folgt, ist sehr natürlich. Plato scheidet Soph. 230 ganz, wie es hier geschehen, die Methode der durch Fragen prüfenden Elenktik, welche die Wissenseinbildung zerstört, also die echt sokratische Methode, von der ermahnenden, die er ehrwürdig alterthümlich nennt und in der theils scheltend, theils mild zuredend die Väter zu ihren Söhnen sprechen. Dieser autoritative Stil war sicherlich erst recht dem zumal etwas altfränkisch gesinnten Feldherrn und Gutsherrn Xenophon seinen Untergebenen gegenüber natürlich. Und ob wohl dem eifrigen Kriegsmann, Oekonomen, Reiter und Jäger das Ideal der Erkenntniss oder das der Willensenergie höher stand? Wir werden im nächsten Theil die Begriffe *ἐπιμέλεια*, *ἄσκησις* und *πόνος*[1]) in ihrer gewaltigen Bedeutung bei Xenophon verfolgen.

Dass Antisthenes das Willensideal aus seinem Heldencultus entwickelte, ist sicher. Speciell das Ideal des *πόνος* entfaltete er, wie berichtet wird (Diog. VI, 1. 2), an den Typen des Herakles und Kyros, und der Schriftenkatalog verräth, dass ebenso der Begriff der *ἰσχύς* von Herakles abstrahirt ist. Danach ist auch das Ideal der *Σωκρατικὴ ἰσχύς* (Diog. VI, 11) nicht ein ursprüngliches, sondern ein erst von Antisthenes übertragenes. Aber Sokrates gab ein Recht zu solcher Uebertragung. Auch er war ein Held und durfte bewundert werden als ein Vollmensch aus einem Guss, in dem der Wille mit dem Intellect eins war und die Person völlig aufging im philosophischen Beruf. Die *Σωκρατικὴ ἰσχύς* ist kein Moment der sokratischen Lehre, sondern der sokratischen Persönlichkeit und zeigt, dass aus dieser dem Kynismus das ethische Ideal erwuchs. Dass diese Scheidung der

[1]) Es sei schon hier bemerkt, dass die Statistik im Gebrauch der letzteren Worte bei Plato und Xenophon noch auffallendere Differenzen zeigt wie bei der *ἐπιμέλεια*.

ethischen Persönlichkeit und dialektischen Wirksamkeit des Sokrates berechtigt und nothwendig ist, zeigen selbst die Memorabilien in einer näher zu betrachtenden Ausführung. Xenophon unterscheidet als Motive, die zum Umgang mit Sokrates bestimmen konnten, zwei Vorzüge desselben (I, 2, 14). Der erste liegt in seiner Persönlichkeit, der andere in seiner Thätigkeit; er war erstens mässig und enthaltsam, also eine ethische Persönlichkeit und zweitens ein meisterhafter Dialektiker, denn er wusste alle im Dialog zu lenken, wie er wollte. Wo bleibt hier die Tugendbildung als Thätigkeit, als vorzügliche Leistung? Was nun Kritias und Alkibiades von Sokrates wollten, war nicht die *σωφροσύνη*, die er hatte (*ἣν εἶχεν*), nicht etwa lehrte, sondern die Dialektik, mit deren Waffen sie sich für den politischen Kampf zu rüsten gedachten. Das hat allerdings nichts mit ethischen Motiven zu thun. Oft genug (ib. 15. 16. 39. 47) wird versichert, dass Beide nicht um der Tugend, sondern um ihrer staatsmännischen Carriere willen den sokratischen Umgang gesucht. Dass sie die gewünschte politische Dialektik auch bei Sokrates erlernt, wird § 16 und 47 ausdrücklich gesagt und an dem Gespräch des Alkibiades mit Perikles gezeigt: also muss Sokrates jedenfalls dialektische Tüchtigkeit beizubringen verstanden haben. Nun aber lässt sich Xenophon selbst einwenden (§ 17), es könnte Einer sagen, dass Sokrates eher hätte die *σωφροσύνη* lehren sollen als staatsmännische Tüchtigkeit. Was antwortet Xenophon hierauf? „Der Einwand ist berechtigt. Aber ich sehe, dass alle Lehrer sowohl selbst zeigen, wie sie das thun, was sie lehren, als es auch durch die Rede einleuchtend zu machen suchen. Ich weiss auch, dass Sokrates sich seinen Genossen selbst als einen edlen Charakter zeigte und andererseits sich über die Tugend und andere menschliche Dinge meisterhaft unterhielt." Was bedeutet das? Xenophon sucht seine schwierige Position durch diese Theilung zu verdecken. Auf den Einwand, Sokrates hätte Besonnenheit lehren sollen, antwortet er garnicht: er hat sie gelehrt, sondern er spricht von dem Sokrates als Muster einer edlen Persönlichkeit und von seinem *κάλλιστα διαλέγεσθαι* über die *ἀρετή* u. a. menschliche Dinge. Wieder diese Scheidung zwischen der ethisch wirkenden Persönlichkeit und der dialektischen Thätigkeit! Sollte etwa das *διαλέγεσθαι* über die Tugend etc. bedeuten, dass Sokrates doch die Tugend gelehrt? Dem widerstreitet die häufige Betonung, dass Alkibiades und Kritias nur dialektische Tüchtigkeit für ihren politischen Beruf von Sokrates gelernt. Entweder

haben nun Kritias und Alkibiades die sokratischen Gespräche über die Tugend nicht gehört — aber das ist nicht denkbar, da Sokrates fortwährend darüber sprach (I, 1, 16) — oder diese Gespräche hatten keine direct ethisch-pädagogische Abzweckung und lehrten nicht die Tugend. Aber die Gegensätze liegen ja völlig klar. Es wird nicht geschieden zwischen dem *διαλέγεσθαι* etwa über ethische und dem über politische Gegenstände, sondern zwischen dem sokratischen *διαλέγεσθαι* im Allgemeinen und der sokratischen Persönlichkeit. Sokrates war Meister in allen Gesprächen (§ 14) und aus allen Gesprächen konnten Alkibiades und Kritias das entnehmen, was sie wirklich entnahmen: Dialektik. Dagegen wird der Grund, wesshalb der Umgang mit Sokrates für Beide ethisch so wenig Früchte trug, nicht etwa darin gesucht, dass sie das sokratische *διαλέγεσθαι* nicht ganz auf sich wirken liessen, sondern, wie ausdrücklich mehrmals hervorgehoben, vielmehr darin, dass sie die sokratische Persönlichkeit nicht auf sich wirken liessen, dass Sokrates ihnen als Muster in der Lebensweise nicht zusagte (14—16. 39. 47). Deutlicher kann nicht gesagt werden, dass die ethische Wirkung eben nur aus der sokratischen Persönlichkeit floss und die sokratische Thätigkeit nur Dialektik war. Wenn Kritias später, um Sokrates unschädlich zu machen, die *λόγων τέχνη* verbietet (31), so zeigt sich eben, dass auch er den Sokrates wesentlich als Dialektiker kennt, und wenn Xenophon die *λόγων τέχνη* entrüstet von Sokrates abweist, so denkt er eben nur an die Rhetorik, die allerdings, namentlich als Gerichtsrhetorik, jene von Aristophanes gegeisselten Auswüchse zeitigte. Aber Kritias und Charmides zeigen ja, dass sie die sokratische Kunst als *διαλέγεσθαι τοῖς νέοις* (I, 2, 33. 35. IV, 4, 3) und nach ihrer fragenden, analogistischen und sonstigen Methode (I, 2, 36 f.) sehr wohl kannten.

I, 2, das den Sokrates gegen die Anklage des *διαφθείρειν* vertheidigen soll, gedenkt am Anfang und Schluss noch in einigen Wendungen einer moralischen Pädagogik des Sokrates. Es wird ihm nachgerühmt das *παύειν* von schlechten Begierden (I, 2, 2. 5. 64), das *ποιεῖν ἀρετῆς ἐπιθυμεῖν* und das Einflössen der Hoffnung, wenn man Sorgfalt auf sich verwende [*ἂν ἑαυτῶν ἐπιμέλωνται* [1]], brav und tüchtig zu werden (I, 2, 2). Wie diese ethische Wirkung geschah, sagt Xenophon im Anschluss an die Hauptstelle (I, 2, 2): „Freilich bekannte er sich niemals als Lehrer hierin, aber dadurch, dass er als ein solcher Mann offenbar war, machte

[1]) Vgl. über diesen antisthenischen Terminus oben S. 487. 492 etc.

er die mit ihm Verkehrenden hoffen, wenn sie ihm nachahmten, ebenso zu werden (*καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου, ἀλλὰ τῷ φανερὸς εἶναι τοιοῦτος ὢν ἐλπίζειν ἐποίει τοὺς συνδιατρίβοντας ἑαυτῷ μιμουμένους ἐκεῖνον τοιούτους γενήσεσθαι* I, 2, 3). Also nicht in einer directen ethisch-pädagogischen Tendenz, sondern nur in dem Muster der Persönlichkeit lag die ethische Wirkung der Sokratik. Dass mit der ersten Wendung die directe ethisch-pädagogische Thätigkeit überhaupt abgeschnitten sein soll, ist klar; denn sonst hätte Xenophon gesagt: er nannte sich zwar nicht officiell Lehrer der Tugend, aber er lehrte sie eben doch in seinen Dialogen. Wie die Worte hier stehen, machen sie wieder jenen schon mehrfach bemerkten Unterschied zwischen der ethisch wirkenden Persönlichkeit des Sokrates und seiner Thätigkeit oder Tendenz. Hat wirklich die neuere Forschung die obigen xenophontischen Worte in der Charakteristik des Sokrates beherzigt? Allerdings wenn es nicht geschah, trifft die Hauptschuld Xenophon, der sie selbst nicht beherzigt; denn sie würden schlecht als Motto passen für die späteren Dialoge. Die xenophontische Beweisführung spricht hier im 2. Capitel noch treuer und völlig klar: Der Ankläger beschuldigt die sokratische Thätigkeit als Verführung der Jugend. Xenophon antwortet: Sokrates war erstens sehr enthaltsam gegenüber den Begierden, zweitens abgehärtet und ohne grosse Bedürfnisse. Wie hätte also sein Einfluss sittlich schädigend sein können? Er war vielmehr sittlich verbessernd, nicht also durch ausdrückliche lehrhafte Tugendbildung, aber durch das glänzende Vorbild der sokratischen Persönlichkeit. § 5 wird noch gerühmt, dass er seine Genossen nicht geldgierig machte. Denn von den anderen Begierden befreite er sie (wie? ist eben § 2 f. gesagt), von den nach seinem Umgang Verlangenden aber nahm er kein Geld. Auch hier liegt das ethische Moment in einer blossen Aeusserung seines Charakters, nicht in einer directen Pädagogik.

Die platonische Apologie bestätigt ausdrücklich die nicht pädagogische Auffassung der Sokratik. Sokrates weist hier mit aller Entschiedenheit sowohl die Tendenz (*ἐπιχειρεῖν* 19 D) wie die Fähigkeit (*ἐπίστασθαι* 20 C) zur Pädagogik von sich ab und bestimmt als sein *πρᾶγμα* im Folgenden nur die Wissensprüfung. Dadurch unterscheidet er sich grundlegend von Antisthenes, den Isokrates in der Sophistenrede unter den *παιδεύειν ἐπιχειροῦντες* bekämpft. Es ist auch möglich, dass Plato in dem stark ironischen Capitel IV der Apologie einen Seitenblick auf Antisthenes

wirft, dessen Tendenz es allerdings war *παιδεύειν ἀνθρώπους* und *καλούς τε κἀγαθούς ποιεῖν* in Bezug auf die *προσήκουσα* d. i. *ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή*. Das gibt ja gerade Anlass zu der Kritik im Protagoras und Euthydemus. Zudem ist Antisthenes mit Kallias befreundet und hat ihm mehrere der hier erwähnten Sophisten empfohlen (Xen. Symp. IV, 62). Auch der Vergleich mit den Füllen und Kälbern klingt gar zu derb kynisch und das *χάριν προσειδέναι* dürfte eine später zu deutende Anspielung enthalten. Die fünf Minen Honorar sind natürlich hier auch nur in spöttischer Absicht erwähnt. Die Sophistenrede höhnt den Kyniker, dass er behaupte, des Geldes nicht zu bedürfen, verächtlich vom Reichthum spreche und für das Spottgeld von 3 oder 4 Minen Tugend und Glückseligkeit zu verschaffen verspreche. Uebrigens lautet eine andere Tradition (vgl. Welcker Rhein. Mus. I 37. 106), dass Antisthenes 5 Minen Honorar nahm wie hier Euenos. Jedenfalls sehen wir aus Apol. 19 E wie aus zahlreichen anderen platonischen Stellen, woher Antisthenes die Tendenz zur Tugendpädagogik hat: von den Sophisten. Die Tugendpädagogik ist das einzige Moment, das Plato veranlasst, die Namen Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias zusammen zu nennen und gerade Sokrates gegenüberzustellen, das einzige Moment also in der Tradition, das uns berechtigt, jene als gemeinsame Erscheinung („Sophistik“) und im Gegensatz zu Sokrates aufzufassen. Ist nun nicht anzunehmen, dass der von allen vier grossen Sophisten beeinflusste Kyniker auch die Sokratik pädagogisch gefärbt hat, ebenso wie Plato in seine Sokratik metaphysische Einflüsse von Heraklit, den Eleaten und Pythagoreern hineintrug? Es ist nun ganz natürlich, dass Xenophon auch in der pädagogischen Umbildung der Sokratik dem Kynismus folgt, und das um so eher, als der Praktiker die Philosophie eben nur in ihrer praktischen Verwerthung als Pädagogik begreift. Um so wichtiger ist der Protest gegen die pädagogische Auffassung I, 2, 3. 8, aber er ist so wenig nachhaltig wie speciell der Protest gegen die protreptische Auffassung I, 4, 1, der Xenophon, wie die Anwendung zeigt (s. oben S. 507), doch bald verfällt. Was diesen ersten pädagogischen Terminus betrifft, so sei nochmals sein ganz specifischer Charakter betont, der nothwendig auf eine bestimmte Quelle weist. Plato citirt das *προτρέπειν* (*προτρέπεσθαι*) im Clitopho und Euthydemus, die beide Antisthenes kritisiren, fortwährend, eben als festen Terminus. In den meisten anderen Schriften, namentlich in der Republik, dürfte man den Terminus vergebens

suchen[1]). Bei Xenophon ist er in den Memorabilien nicht weniger als elfmal zu finden, in der mehr als doppelt so grossen, auch noch kynisch beeinflussten Cyropädie dreimal, im Hipparchicus einmal (in nicht ethischer Bedeutung), in den anderen scripta minora und in der Anabasis gar nicht. Die Anwendungen Mem. III, 5, 3. 7, wo die Protreptik auf den Ehrgeiz geht, erinnern an Hipparchicus I, 26 und Mem. III, 3, 8 (Gehorsam) an Cyr. I, 6, 20. Wichtig sind besonders die allgemeineren Citirungen der Protreptik zur *ἀρετή* oder *ἀρετῆς ἐπιμέλεια* (I, 2, 64. I, 4, 1. I, 7, 1. III, 5, 3. 7. IV, 8, 11). Gerade auf diesen Terminus beziehen sich die Kritiken des Euthydemus (275 A 278 D) und Clitopho (408 D 410 C). Charakteristisch ist, dass im Euthydemus, wo die Protreptik nicht bloss in ethischer Richtung (auf die *ἀρετή*), sondern auch in rationalistischer (auf die *σοφία* und *φιλοσοφία*) geht, Plato seinen Sokrates in der Richtung auf diese (die *σοφία*) selbst ein „laienhaftes“ Beispiel von Protreptik bieten lässt, während im Clitopho, wo die Protreptik nur ethisch ist, die Kritik rein negativ ausfällt. Dem Kyniker war die *ἀρετή* mit der *σοφία* und *φιλοσοφία* identisch, Xenophon aber bringt den letzteren Begriffen nicht das gleiche Interesse entgegen und citirt nur die Protreptik auf die *ἀρετή*. Dass neben dieser IV, 8, 11 auch die Kalokagathie als protreptisches Ziel genannt wird, spricht nicht minder für die kynische Terminologie (s. oben S. 485). Wie die Protreptik in ihrer Tendenz ursprünglicher und wesentlicher auf den Willen, nicht auf den Intellect geht, sieht man daraus, dass sie namentlich durch Vorbilder, Wettkämpfe, Lob und Strafe (Mem. III, 5, 3. Cyr. I, 6, 20. II, 2, 14. Hipparch. I, 26) und oft gerade nicht durch eine Rede (Cyr. III, 3, 51) gewirkt wird.

Was vom *προτρέπειν* gilt, das gilt natürlich ähnlich von dem ihm contrastirenden *ἀποτρέπειν(εσθαι)*, nur dass dieses Wort nicht ganz so terminologisch fest und auch, obgleich nicht oft, in anderen platonischen und xenophontischen Schriften auftritt. Von der Bedeutung des physischen Umwendens abgesehen ist auch bei diesem Wort die Willenstendenz (abschrecken, abbringen) vorherrschend. In den Mem. erscheint es namentlich in der wohl kynischen Anekdote I, 2, 29 f., wo „Sokrates“ das *ἀποτρέπειν* nicht gelingt, und in der Bedeutung warnen bei dem auch wahrscheinlich kynisch angeregten Protest gegen die Naturwissen-

---

[1]) Namentlich in der allgemein ethischen Bedeutung steht es wohl nur im Clitopho und Euthydemus, die jedenfalls die Form *προτρεπτικός* (*λόγος*) allein haben.

schaften IV, 7, 5 f. Im Sinne der starken ethischen Willenstendenz, der kynischen παιδεία durch Züchtigung erklärt „Protagoras“, dass ὁ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν — ἀποτροπῆς ἕνεκα κολάζει (324 B). Sonst wird ἀποτρέπειν im ganzen Dialog nicht gebraucht. Auch die einzige Citirung im Charmides steht unter dem Zeichen des Kynismus. Cap. 21 (173) wird ausgeführt, dass, wenn die Besonnenheit wirklich so wäre, wie der antisthenische Kritias verlangt, sie auch das in Aussicht gestellte Glück verschaffen würde, selbst die versprochene Beherrschung der Zukunft (173 C, vgl. über diese antisthenische Beziehung oben S. 488). Hierdurch könnte man in der Prophetie τοὺς ἀλαζόνας ἀποτρέπειν. Das erinnert an das dem Sokrates in Mem. I, 7 (§ 1 und 5) zugeschriebene ἀλαζονείας ἀποτρέπειν. Wie gerade der für die παιδεία kämpfende Antisthenes von seinen Gegnern das Prädicat ἀπαίδευτος erhielt, so wurde er vielleicht auch als ἀλαζών bekämpft (Isocr. c. soph. I, 1; Antisth. Frg. 65, 50, vgl. Euthyd. 283 C), weil er gerade die ἀλαζόνεια bekämpfte. Ob nicht die ausführliche Worterklärung des ἀλαζών Cyr. II, 2, 12 wieder einmal von Antisthenes abhängig ist, der sich danach mit diesem Begriff genauer beschäftigt hatte? Vgl. den stark kynischen Dio or. 55. Uebrigens fehlt das seltene ἀποτρέπειν in der seltenen ethischen Bedeutung auch nicht in den antisthenischen Fragmenten. Feinde sind heilsam, weil sie τοὺς ἁμαρτάνοντας λοιδοροῦντες ἀποτρέπουσι (Frg. 64, 43) und die ἀμαθία, heisst es im Odysseus (Frg. S. 44), ist ein Uebel, weil sie ἐπιθυμεῖν τῶν καλῶν ἀποτρέπει. Die antisthenische Tendenz zum ἀποτρέπειν ἀλαζονείας vorausgesetzt, vergleichen wir jetzt

Mem. I, 7, 1 ff.	Cyr. I, 6, 22.
ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν ὡς οὐκ εἴη καλλίων ὁδὸς ἐπ᾽ εὐδοξίαν ἢ δι᾽ ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο ὃ καὶ δοκεῖν βούλοιτο. ὅτι δ᾽ ἀληθῆ ἔλεγεν ὧδ᾽ ἐδίδασκεν· Ἐνθυμώμεθα γάρ, ἔφη, εἴ τις μὴ ὢν ἀγαθὸς αὐλητὴς δοκεῖν βούλοιτο, τί ἂν αὐτῷ ποιητέον εἴη. ἆρ᾽ οὐ τὰ ἔξω τῆς τέχνης μιμητέον τοὺς ἀγαθοὺς αὐλητάς; καὶ πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνοι σκευήν τε καλὴν κέκτηνται καὶ ἀκολούθους πολλοὺς περιάγονται, καὶ τούτῳ ταῦτα ποιητέον·	Οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὦ παῖ, συντομωτέρα ὁδὸς ἐπὶ τὸ περὶ ὧν βούλει, δοκεῖν φρόνιμος εἶναι ἢ τὸ γενέσθαι περὶ τούτων φρόνιμον. καθ᾽ ἓν δ᾽ ἕκαστον σκοπῶν γνώσει ὅτι ἐγὼ ἀληθῆ λέγω. ἢν γὰρ βούλῃ μὴ ὢν ἀγαθὸς γεωργὸς δοκεῖν εἶναι ἀγαθός, ἢ ἱππεὺς ἢ ἰατρὸς ἢ αὐλητὴς ἢ ἄλλ᾽ ὁτιοῦν, ἐννόει πόσα σε δέοι ἂν μηχανᾶσθαι τοῦ δοκεῖν ἕνεκα. καὶ εἰ δὴ πείσαις ἐπαινεῖν τέ σε πολλούς, ὅπως δόξαν λάβοις, καὶ κατασκευὰς καλὰς ἐφ᾽ ἑκάστῳ

ἔπειτα ὅτι ἐκείνους πολλοὶ ἐπαινοῦσι, καὶ τούτῳ πολλοὺς ἐπαινέτας παρασκευαστέον. ἀλλὰ μὴν ἔργον γε οὐδαμοῦ ληπτέον, ἢ εὐθὺς ἐλεγχθήσεται γελοῖος ὢν καὶ οὐ μόνον αὐλητὴς κακὸς, ἀλλὰ καὶ ἄνθρωπος ἀλαζὼν etc.

αὐτῶν κτήσαιο, ἄρτι τε ἐξηπατηκὼς εἴης ἂν καὶ ὀλίγῳ ὕστερον, ὅπου πεῖραν δοίης ἐξεληλεγμένος ἂν προσέτι καὶ ἀλαζὼν φαίνοιο.

Offenbar geben beide Darstellungen dieselbe bestimmt vorliegende Paränese wieder: das erkennt man an der völligen nicht nur inhaltlichen, sondern auch formalen Uebereinstimmung bis zu solchen Aeusserlichkeiten wie die Einführung der Argumentation mit ὅτι ἀληθῆ λέγω. Eine so wörtlich fixirte Argumentation im paränetischen Stil kann natürlich kaum auf Sokrates, wohl aber auf den Schriftsteller Antisthenes zurückgehen. Der in beiden Darstellungen auftretende αὐλητής, diese antisthenische Lieblingsfigur (s. oben S. 424, 1), ist hier offenbar das Grundbeispiel, wie die Memorabilien zeigen. Auch der in der Cyropädie miterwähnte Arzt wird von dem Kyniker bevorzugt, während die beiden dort citirten Beispiele, Reiter und Landmann, die gar nicht recht in die von Claqueuren etc. redende Argumentation hineinpassen, wohl von dem Autor der „Reitkunst" und des Oeconomicus hinzugefügt sind. Uebrigens erinnert die Schlusszeile namentlich in den Mem. an die Unterscheidung zwischen der Tüchtigkeit des αὐλητής und dem Charakter des ἄνθρωπος Antisth. Frg. S. 65, 46. Wichtig ist auch, dass die Cyropädie statt des ἀγαθός den kynischen Idealbegriff des φρόνιμος markirt, und zwar geschieht dies nicht nur in den citirten Zeilen, sondern die Argumentation tritt § 21 f. aus der Betonung des φρόνιμος, dem alle am liebsten gehorchen, heraus und läuft § 23 wieder in die Betonung des φρόνιμος ein. Diese also, nicht die Bekämpfung des ἀλαζών ist, wie der grössere Zusammenhang in der Cyropädie zeigt, die eigentliche Tendenz der Argumentation. Damit wird klar, dass hier ein echt sokratischer, rationalistischer Gedanke zu Grunde liegt: alle Geltung, aller Werth liegt nur in der Berufstüchtigkeit, die nur in der Kenntniss liegt. Diese sokratische Betonung der fachmännischen Tüchtigkeit ist in Mem. I, 7 auch die Grundtendenz von § 3 und 5. Der στρατηγός § 3 ist vielleicht wieder von Xenophon hinzugefügt, der ja auch in der Cyropädie auf diesen argumentiren muss. Aber der ἐπιστάμενος κυβερνᾶν ist eine sokratische Figur und der untüchtige Staatsmann als ἐξαπατῶν kehrt III, 9, 10 wieder (vgl. oben S. 351). Möglich ist auch, dass die Beispiele des Steuer-

manns und Flötenspielers in § 2 und 3 nur direct auf den Politiker in § 5 zu beziehen sind, wie Sokrates ja sicher durch die Analogien gerade dieser τεχνῖται die Nothwendigkeit fachmännischer Tüchtigkeit auch für den Staatsmann bewies (vgl. Arist. Rhet. II, 20. 1393 b[4] und die Anklage I, 2, 9). In der von Antisthenes hieraus entwickelten Paränese, welche den Gegensatz von Scheinen und Sein hervorstellte, hat vielleicht erst Xenophon aus einem Winkel der Argumentation — s. die letzte der citirten Zeilen — die Tendenz gegen den ἀλαζών entnommen. Die ἀλαζονείας ἀποτροπή beruht ja ausdrücklich nur auf dem subjectiven Urtheil des Autors (ἐπισκεψώμεθα εἰ § 1 ἐμοὶ ἐδόκει § 5); in Wahrheit ist diese Tendenz in den Hauptinhalt des Capitels nur künstlich hineingetragen und nur berechtigt für § 4, an dem schon durch das Abbrechen der directen Rede deutlich ist, dass er eine gegenüber der vorhergehenden selbständige Erörterung bildet. Er passt auch nicht zur ersten Sentenz, die antreibt, in Wahrheit ἀγαθὸς γίγνεσθαι: Sokrates kann doch nicht ermahnt haben, stark und reich zu werden. Dagegen entspricht er genau der wohl kynischen Definition des ἀλαζών Cyr. II, 2, 12. Als solcher wird dort definirt, wer sich für reicher und tapferer ausgebe als er sei und mehr zu leisten verspreche als er fähig sei, und Mem. I, 7, 4 ist die Rede von dem, der für reich, tapfer und stark gelte, ohne es zu sein. Wer, heisst es hier, für reich u. s. w. gelte, ohne es zu sein, hat nur Schaden davon; denn man verlangt von ihm mehr und, wenn er es nicht leisten könne, finde er keine Nachsicht. Es gibt Menschen, sagt auch Kyros (Cyr. VIII, 4, 32 ff.), die für reicher gelten wollen als sie sind. Aber zu ihrem Schaden; denn wenn sie sich nicht entsprechend freigebig zeigen, kommen sie in schlechten Ruf. Das Einfachste scheine ihm daher, seinen Vermögensstand bekannt zu geben und damit um die „Kalokagathie zu ringen" ungefähr nach dem kynischen Grundsatz: κοινὰ τὰ τῶν φίλων. Dass gerade die Cyropädie so viel kynische Züge aufweist, die dann wieder auf parallele in den Mem. zurückweisen, ist ganz begreiflich; denn schon in ihrem Titel zeigt die Schrift die Vereinigung zweier wichtiger antisthenischer Schriftentitel: Κῦρος und περὶ παιδείας.

Wie für προτρέπειν und ἀποτρέπειν finden sich auch für die anderen pädagogischen Begriffe antisthenische Spuren. Das „Bessern" z. B. ist gerade das Programm des „Protagoras", an dem die platonische Kritik einsetzt. Auf die erste Frage über den Zweck des Umgangs mit ihm antwortet er: ὦ νεανίσκε, ἔσται

τοίνυν σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῇς, ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμοὶ συγγένῃ, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταὐτὰ ταῦτα· καὶ ἑκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι (318 A) [1]). Ganz ebenso eitel rühmt sich derselben Fähigkeit in Bezug auf seine *συνόντες* der xenophontische Sokrates (Mem. I, 6, 9. IV, 8, 7. 10).

Der zweite allgemeine Ausdruck für die sokratische Wirksamkeit in den Mem. ist „nützen". „Protagoras" rühmt sich seiner besonderen Fähigkeit für die Kalokagathie zu „nützen" (328 B) und die Protreptik des „Euthydem" soll dem Kleinias *ὠφελεῖν τὴν μεγίστην ὠφέλειαν* (275 D). Diogenes hält die *λόγοι* des Antisthenes für *μάλιστα δυναμένους ἄνθρωπον ὠφελῆσαι* (Antisth. Frg. S. 57, 5) und so erkennt auch der Clitopho die *λόγοι* des kynischen Sokrates an als *προτρεπτικωτάτους καὶ ὠφελιμωτάτους* (408 C, vgl. Isocr. c. soph. § 21. Dio 55. 285 f. R). Einen solchen *λόγος* gibt die dreizehnte Rede des Dio; eine *ὠφέλιμος παιδεία* wird hier gefordert (425 R 429 R) und z. B. damit argumentirt, dass dem Palamedes seine Erfindung nichts nützte (428 R) und den Persern ihre *παιδεία* nichts nützte (429 R). Jede Einseitigkeit appellirt gern an den Begriff des Nützens und namentlich die kynische, welche die Praxis mehr im Munde führte als bethätigte. Dass auch der wirkliche Praktiker Xenophon an der Pointirung des Nützens seine Freude hatte, ist selbstverständlich.

Der Terminus *προάγειν* I, 4, 1 dürfte, weil er gerade als Gegensatz zur protreptischen Auffassung steht, kaum kynisch sein. Eher das *ἄγειν* zur „Kalokagathie" (I, 6, 14) und das *προβιβάζειν* (I, 2, 17. I, 5, 1). Wenigstens citirt „Protagoras" das *προβιβάζειν εἰς ἀρετήν* (328 B) parallel dem „Nützen" als seinen Ruhmestitel [2]). Das *παύειν* in der eben charakterisirten Stelle I, 2, 2 hat wohl kaum terminologische Bedeutung. III, 6, 1. III, 14, 1. IV, 2, 6 wird es nicht in allgemein ethischem Sinne, sondern in der Bedeutung: von einem bestimmten Thun abbringen (theilweise wie III, 14, 1 nicht einmal durch Worte) gebraucht. Vgl. übrigens Clit. 407 C *παύειν* auch vom Tugendlehrer gesagt [3]). Das *παραινεῖν* (I, 3,

---

[1]) Vgl. übrigens den Terminus auch 324 D 325 D; Euthyd. 275 A B; Alcib. I 124. 128 B ff.; bei Xenophon z. B. Cyr. III, 3, 38. V, 2, 19 f. etc.

[2]) Vgl. *ἐμβιβάζειν εἰς δικαιοσύνην* durch drakonische und solonische Gesetze Oec. XIV, 4.

[3]) *ὁ ἐλλέβορος μανίαν ἀποπαύει* (Socr. ep. p. 15 Or.) scheint eine echte Aeusserung des Antisthenes, zumal ihn der *ἐλλέβορος* auch sonst interessirt (Frg. 58, 8; Euthyd. 299 B). In demselben Sinn steht *παύειν* Mem. III, 8, 2.

1, 3, 8) wird z. B. auch dem antisthenischen Herakles zugeschrieben (Frg. 16, 3) und das παρακαλεῖν ἐπιμέλεσθαι τοῦ ὡς φρονιμώτατον εἶναι καὶ ὠφελιμώτατον (1, 2, 55) zeigt lauter kynisch pointirte Begriffe. Auch von dem antisthenischen Sokrates sagt Dio παρεκάλει πρὸς τὸ ἐπιμελεῖσθαι etc. 431 R. Uebrigens sind παραινεῖν, παρακαλεῖν und παρακελεύεσθαι (vgl. Euthyd. 283 A B) die dem Xenophon sehr geläufigen Termini für die militärische Ermunterung [1]).

Auf den Schlusssatz von I, 4: er schien mir durch solche Rede zu machen, dass seine Genossen sich nicht bloss öffentlich, sondern im Geheimen des Schlechten enthielten, da sie wussten, dass ihr Thun den Göttern nicht verborgen blieb, auf dieses blosse xenophontische Urtheil wird schon darum wenig Werth zu legen sein, weil die hier behauptete Wirkung wesentlich auf der in den letzten Paragraphen von I, 4 hervortretenden xenophontischen Anschauung von den empfindlichen, rächenden und überhaupt anthropomorphisch sich zeigenden Göttern ruht. Speciell die abstracte Differenzirung zwischen dem geheimen und öffentlichen Thun und die Forderung ihrer concreten Einheit ist ja aber eine bekannte kynische Tendenz (Schol. ad. Aristot. p. 23 Br., vgl. oben S. 489, 2 und die antisthenische Worterklärung Cyr. VIII, 1, 31). Der Anfang endlich von IV, 3, 1: Sokrates eilte damit nicht, seine Genossen λεκτικοὺς καὶ πρακτικούς etc. zu machen, sondern glaubte ihnen vorher σωφροσύνη einflössen zu müssen, in der Meinung, dass sie ohne dieselbe mit ihren Fähigkeiten nur sich ungerechter und verderblicher zeigen würden — dieser Satz wird zunächst Lügen gestraft durch I, 2, 15 ff.: Alkibiades und Kritias, diese dem Staat „verderblichsten" Männer haben von Sokrates nicht die σωφροσύνη, sondern nur die Fähigkeit λέγειν τε καὶ πράττειν lernen wollen und wirklich gelernt, so dass der ausdrückliche Einwand entstehen kann, Sokrates hätte früher σωφροσύνη als politische Dialektik lehren sollen, ein Einwand, den Xenophon nicht etwa mit der Erklärung beseitigt, Sokrates hat die σωφροσύνη gelehrt. Aber auch zu anderen Capiteln steht das λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς — οὐκ ἔσπευδεν, ἀλλὰ πρότερον — in Widerspruch. IV, 5 (§ 1) wird das einzige Zeugniss ὡς καὶ πρακτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας erbracht: nämlich seine

[1]) παραινεῖν z. B. Cyr. III, 3, 35. 50. παρακαλεῖν Anab. III, 1, 24. 44. VI, 5, 24. Cyr. III, 3, 36. 59. VI, 1, 12. 18 etc. παρακελεύεσθαι Anab. III, 4, 48. Cyr. III, 3, 42 f. 49 ff. 59. Oec. V, 16 etc.

Empfehlung der *ἐγκράτεια*. Diese Empfehlung aber betrieb er *πάντων μάλιστα* und die als praktische Fähigkeit gerühmte *ἐγκράτεια* will er I, 5, 4 *πρώτην* in der Seele hergestellt wissen. Diesem *πάντων μάλιστα* widerstreitet allerdings wieder, dass er noch in demselben Capitel IV, 5 (§ 12) *μάλιστα* und nochmals *μάλιστα* vielmehr die dialektische Ausbildung empfiehlt, die er nach IV, 6, 1 zu betreiben nicht aufhörte. Die dialektische Fähigkeit gehört natürlich zur Fähigkeit des *λεκτικός*, des *ἱκανώτατος λέγειν* (wie auch nach I, 2, 14. 15 deutlich). So ergibt sich folgendes Verhältniss: IV, 3, 1 Sokrates betrieb nicht als erstes und wichtigstes die Ausbildung zum *λεκτικός* und *πρακτικός*. IV, 5, 1 (mit I, 5, 4): Sokrates betrieb als erstes und wichtigstes eine Ausbildung zum *πρακτικός*. IV, 5, 12 und IV, 6, 1: Sokrates betrieb als erstes, wichtigstes eine Ausbildung zum *λεκτικός*. Nimmt man noch hinzu, dass IV, 5, 1 die stets (I, 5. III, 9. IV, 5) mit der *σωφροσύνη* identificirte *ἐγκράτεια* als einzige praktische Fähigkeit vorgeführt wird, IV, 3, 1 aber die Ausbildung zur *σωφροσύνη* zur Ausbildung zum *πρακτικός* in Gegensatz gestellt wird, so dürfte die Verwirrung genügen, den Xenophon als Quelle für eine Charakteristik der sokratischen Wirksamkeit völlig zu discreditiren. Die dialektische Tendenz ist jedenfalls echt sokratisch, wie sie auch in IV, 6 durch echt sokratische Beispiele illustrirt wird. Dagegen wird das *πρακτικωτέρους ποιεῖν* später bei der Besprechung von IV, 5 zu prüfen sein. Auch die pointirte Differenzirung des *λέγειν* und *πράττειν* dürfte Xenophon von dem Kyniker haben. An dessen Stil erinnert auch die Erklärung Cyr. V, 5, 46: wie beim Kämpfen, der die meisten besiegt, als der stärkste gilt, so müsse beim Ueberreden, wer die meisten zur Uebereinstimmung bringt (vgl. Mem. IV, 6, 15), als *λεκτικώτατός τε καὶ πρακτικώτατος* gelten. Uebrigens rühmt sich „Protagoras“ zu lehren, *ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* (319 A), und die *παιδεία* zielt nach ihm dahin, die Knaben *χρήσιμοι* zu machen *εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν* (326 B)[1].

---

[1]) Das dreimalige *μηχανᾶσθαι* im Anfang des protagoreischen Mythos (320 E 321 A; vgl. E *ἀμήχανος*), die Antithese des *εὐμήχανος* und *ἀμήχανος* in der satirischen Gedichterklärung (Prot. 344 C ff.), die *ἀμήχανος σοφία* des Euthydem (275 C), der Ausdruck *ἀπὸ μηχανῆς θεός* Clit. 407 A und Dio Chrysost. or. XIII 424 R und die Wendung *μηδεμίαν τέχνην μηδὲ μηχανήν* Clit. 408 E — diese und ähnliche Spuren dürften kaum genügen, eine besondere Vorliebe des Antisthenes für den Begriff *μηχανή* derart zu erweisen, dass man auch den *μηχανικός* Mem. IV, 3, 1 auf ihn zurückführen könnte.

Zu den bisher genannten Bezeichnungen der sokratischen Wirksamkeit kommt nun noch als die leichteste, am wenigsten officielle und tendenzhaltige Bezeichnung das Rathen, *συμβουλεύειν*, dem sich in ähnlicher Bedeutung *προαγορεύειν*, *παραινεῖν*, *δοκιμάζειν*, *κελεύειν* und andere Ausdrücke anschliessen. Theilweise trifft hierauf zu, was von der xenophontischen Paränetik überhaupt gesagt ist, zumal das Rathen besonders auf Xenophons Lieblingsgegenstände Mantik und *ἐγκράτεια* geht (I, 1, 6. I, 3, 1. 6. 8. 13. IV, 7, 10). Theilweise aber ist dies Rathgeben echt sokratisch als der natürliche Ausfluss der geistig bedeutenden, den meist jungen Genossen gegenüber reiferen Persönlichkeit des Meisters. Dieses psychologisch natürliche Moment kann nicht geleugnet werden, wenn auch sonst die Sokratik der materialen und praktischen Positivität ermangelt. Gerade der „unwissende" Sokrates hat sein Dämonium. Er fühlt im Gegensatz zu seiner nie zu Ende kommenden Dialektik in sich eine ihm unerklärbare, darum göttlich erscheinende Positivität, ein in der Tiefe seiner reichen Persönlichkeit liegendes Vermögen, für individuelle Fälle geniale Thatgedanken zu produciren, die sich als berathender Einfluss auf seine Hörer äussern. Die Bedeutung des Dämonium als Rathgeber für die Genossen betont Xenophon I, 1, 4. Vielleicht ist es auch nicht ganz gleichgültig, dass die *εὐβουλία* und die Fähigkeit des *συμβουλεύειν* in den antisthenischen Erörterungen im Protagoras, Alcibiades I und in der or. XIII des Dio eine wichtige Rolle spielt und als Kriterium der *παιδεία* erscheint.

So fehlt nur noch die für die pädagogische Auffassung natürlichste Bezeichnung: belehren. Das *διδάσκειν* wird zwar gleich den Ausdrücken *ἀποφαίνειν*, *φρενοῦν* (I, 7, 4. II, 6, 1. IV, 1, 5) fast stets nur in Rücksicht auf bestimmte Punkte im Sinne von überzeugen, auseinandersetzen, mittheilen, rathen gebraucht (I, 2, 55 f. I, 7, 2. II, 7, 1. III, 5, 24. III, 7, 5. III, 8, 8. IV, 1, 3. IV, 7, 2), nicht im Sinne einer allgemeinen Lehrtendenz oder als Lehren eines ganzen Gegenstandes, dennoch aber erhält durch diese einzelnen Erwähnungen, die sich übrigens nie auf sichere, werthvolle Punkte der Sokratik beziehen, dieselbe einen positiv pädagogischen Charakter, der ihr, wie aus den Memorabilien selbst deutlich wird, nicht zukommt. Wo die Thätigkeit in allgemeiner Bedeutung erwähnt wird, da erscheint entweder das *διδάσκειν* mit einer Beschränkung für Sokrates: er lehrt, wenn er etwas Gutes weiss (I, 6, 14), er lehrt von den Wissensgegenständen des *καλοκἀγαθός*, was er weiss (IV, 7, 1), oder, wenn

die Beschränkung fehlt, stehen statt des *διδάσκειν* schwächere, weniger officielle Ausdrücke: er gab Allen Antheil an dem Seinigen (I, 2, 60), theilte wie ein freigebiger Wirth vom Seinigen aus (I, 2, 61), setzte das ihm wissenswerth Erscheinende klar und deutlich auseinander (IV, 2, 40) und legte klar seine Anschauungen dar (IV, 7, 1). Obgleich auch hier eine starke Positivität herausgetrieben ist, deuten doch einerseits die subjectiven Beschränkungen, andererseits die umschreibenden Wendungen an, dass von einer tendenziösen, officiellen Didaktik des Sokrates keine Rede sein kann.

Nun ist aber auch hier anzunehmen, dass die starke pädagogische Tendenz des Antisthenes, der die *ἀρετή* als *διδακτή* so betonte (Diog. VI, 10. Clit. 408 B. Prot. 320 B etc.), auf die xenophontische Darstellung eingewirkt hat; *διδάσκειν* ist auch die Thätigkeit des Kynikers (s. z. B. Frg. 55, 23. 65, 49, vgl. 60, 16) und er redet von seinen *μαθηταί* (Diog. VI, 4). Das eben charakterisirte *συμβουλεύειν* und, was hier noch von Sokrates gesagt ist: *ἁπλῶς* (vgl. *ἁπλούστατα* IV, 2, 40) *τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφαίνετο*, ferner: er lehrte die *συνόντας* bereitwillig alles, was er nur selbst wusste (IV, 7, 1) oder, wie es I, 6, 14 heisst, *ἐάν τι ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω* — das erinnert an *Νέστορα τὸν σοφὸν ἁπλῶς τε Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι καὶ εἴ τι ἀγαθὸν εἶχε συμβουλεύοντα καὶ οὐχ ὑποκρινόμενον* bei Antisthenes Frg. S. 24. Uebrigens stehen gerade I, 6, von dem später die Rede sein wird[1]), und IV, 7 stark unter kynischem Einfluss. Schon die Einleitung von IV, 7 verräth sich in der nachgerade als antisthenisch feststehenden Terminologie: er machte die *ὁμιλοῦντας* *αὐτάρκεις* *ἐν ταῖς προσηκούσαις πράξεσιν* und lehrte sie, was der *καλοκἀγαθός* oder *ὀρθῶς πεπαιδευμένος* wissen muss. Er lehrt aber — echt antisthenisch — im Folgenden eher, was man nicht wissen soll, und entfaltet den kynischen Hass gegen Mathematik und Astronomie als *περιττὰ καὶ ἀνωφελῆ*, während die hier aufgestellten positiven Grenzbestimmungen eher eine xenophontische Färbung zeigen (s. oben S. 121). Was aber I, 2, 60 f. von Sokrates gerühmt wird, dass er ohne Lohn zu fordern unbeschränkt (*ἀφθόνως*) von dem Seinigen mittheilt (*ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ*) und während seines ganzen Lebens allen, die es wollten, an dem Seinigen Antheil gab, das sagt gerade Antisthenes selbst (Xen. Symp. IV, 43, vgl. Dio 54. 280 f. R.): Sokrates, von dem ich den Reichthum habe, theilt mir ihn (*ἐπήρκει μοι*)

[1]) Vgl. inzwischen **Dümmler**, Akad. 81. 154.

nicht nach Maass und Waage mit, sondern gibt mir davon, soviel ich tragen kann; und ich missgönne ihn keinem (*οὐδενὶ φθονῶ*), sondern zeige ihn allen Freunden und gebe Jedem, der will, an meinem inneren Reichthum Antheil. Man sieht, das ganze Bild von dem unbeschränkten Austheilen geistiger Schätze ist antisthenisch, wie eben der Gedanke des *πλοῦτος ψυχῆς* überhaupt.

Eine weitere leichte Beschränkung der Didaktik gibt Xenophon damit, dass er den Sokrates andere Autoritäten vorschieben lässt. Einerseits soll er mit den Freunden gemeinschaftlich die Lectüre der hinterlassenen Schriften alter Weisen betrieben haben in der Art, dass sie etwa gefundene gute Gedanken herausnahmen und sich zu nutze machten (I, 6, 14), andererseits soll er andere Lehrmeister empfohlen haben, für die Tugend allgemein I, 6, 14. IV, 7, 1, für einzelne Berufe III, 1, 1—3. Die gemeinschaftliche Lectüre kann allerdings als einzelnes Vorkommniss natürlich nicht geleugnet werden, muss aber als principielle Beschäftigung zweifelhaft erscheinen. Dass IV, 2, 1. 8 ff. gegen die sammeleifrige Bücherweisheit deutlich polemisirt wird, die den Euthydem doch in völliger Unwissenheit gelassen hat, kann auf den antisthenischen, nicht den historischen Sokrates gehen; aber man darf wohl, wie IV, 2, 8 ff., fragen, was dies eigentlich für Schriften seien und was ihre Lectüre bezweckte und bewirkte. Weder von Citaten, noch von gesammeltem positiven Wissensmaterial, von Reminiscenzen, fremden Einflüssen ist in der Sokratik viel zu spüren. Den früheren Denkern gegenüber zeigt sich ja Sokrates nicht abhängig, nicht einmal in scharfer, polemischer Beziehung, die doch immerhin gründlichere Kenntnissnahme verrathen hätte, sondern selbständig frei, eben andersartig, gleichgültig gegenüber ihren Interessen. Anaxagoras und Prodikos, die einzigen in den Mem. ausdrücklich genannten Denker, sind wohl kaum *πάλαι σοφοὶ ἄνδρες* zu nennen. Gegen den ersteren lässt Xenophon den Sokrates die gleiche Verachtung äussern (IV, 7, 6 f.) wie gegen die anderen vorsokratischen physiologischen „Sophisten“ (I, 1, 11 ff.). Von der Benützung des *σύγγραμμα* des Prodikos (II, 1, 21 ff.) wird später die Rede sein. Wer den platonischen Sokrates herbeizieht, wird höchstens an die Lectüre des Anaxagoras Phaed. 97 C denken können. Aber erstens steht sie vereinzelt da, wird durch einen Zufall herbeigeführt und geschieht nicht gemeinschaftlich; zweitens hat sie für die Schätzung ein ebenso negatives Ergebniss wie die vorhergehende Besprechung der anderen Vorsokratiker; drittens ist sie wahr-

scheinlich auf Plato, nicht auf Sokrates zu beziehen[1]). Die bei Plato wie bei Xenophon hervortretende Vorliebe für homerische Citate mag ein charakteristischer Zug der echten Sokratik gewesen sein. Wenigstens legt die Anklage selbst durch ein Beispiel Zeugniss dafür ab (I, 2, 58). Aber Homer kann nicht unter den Autoren der gemeinschaftlichen Lectüre verstanden sein: denn er ist Memorirstoff der Schule. Indem er Homer häufig heranzieht, bald als sprachschmückenden Bilderschatz, bald in der Argumentation als bibelhafte Autorität der Lebensweisheit, gewissermaassen als Inhalt der *μάλιστα ὁμολογούμενα*, zeigt sich Sokrates als echten Attiker, schöpfend aus den Quellen des attischen Volksgeistes und wirkend mit seinen Mitteln. Das Citiren Homers gehört hier in denselben Geisteshorizont wie die Beispiele der Künstler, Seeleute, Schmiede und Schuster. Während Homer — von Hesiod (vgl. I, 2, 56) gilt ungefähr dasselbe — das Ansehen einer gewissen natürlichen Autorität bei Sokrates geniesst, ist dessen Stellung zur späteren Literatur bei Plato wenigstens eine ganz andere, fast stets scharf kritische, ja polemisch satirische. Die eine sokratisch zweifelhafte Citirung des Epicharm vor der Prodikosrede in den Mem. II, 1, 20 bietet kein starkes Gegenzeugniss. Xenophon allerdings scheint ein Freund der Gnomiker gewesen zu sein: den Hystaspes lockt bei seiner Werbung um die Tochter des Gobryas weit mehr dessen Spruchsammlung als seine Schätze (Cyr. VIII, 4, 15 f. 24).

Es ist natürlich ein Anderes, Homer citiren und Homer interpretiren. Jenes erhöht den populären Charakter der Diction, dieses ist ein Studium. Jenes war sokratisch und dieses, die künstliche, ethisch-tendenziöse Homerinterpretation, ein literarisches Hauptinteresse des Antisthenes. Die Homercitate in den Mem. sind eher solche Interpretationen und entsprechen zudem noch antisthenischen Specialinteressen. Sie beziehen sich gerade auf die beiden homerischen Helden des Kynikers, den Heerführer und *ἀγαθὸς βασιλεύς* Agamemnon (III, 1, 4 und III, 2) und Odysseus (I, 3, 7. II, 6, 11. IV, 6, 15). Besonders wichtig für Antisthenes ist die Interpretation des *ποιμὴν λαῶν* in III, 2[2]), das *ὗς ποιεῖν* der Kirke I, 3, 7[3]) und der Rhetor Odysseus IV,

---

[1]) Siehe oben S. 122, 1. Noch weniger passt hierher (als gemeinschaftliche Lectüre) die Vorlesung der Schrift des Parmenides.

[2]) Vgl. oben S. 388.

[3]) Vgl. seine Schrift *περὶ Κίρκης* und die ähnliche Deutung des Kirke-

6, 15[1]). Bei so intensiver Behandlung, wie sie Antisthenes dem Homer angedeihen liess, konnte dieser wohl auch unter die *πάλαι σοφοὶ ἄνδρες* gerechnet werden, deren *θησαυροί* Sokrates I, 6, 14 *ἀνελίττων διέρχεται*, was wohl als interpretiren zu verstehen ist. Der Terminus *θησαυροί* wird erst durch die echt kynische Antithese der *θησαυροὶ χρυσίου* und *σοφίας* IV, 2, 9 deutlich und in dem dortigen stark antisthenischen Protreptikos wird auch Homer § 10 unter den *σοφοὶ ἄνδρες* genannt, deren Schriften man sammelt. Aber wir erhalten genauere Auskunft über die *πάλαι σοφοὶ ἄνδρες* im Protagoras. I, 6, 14 haben wir nur eine Spur von jenem antiquarischen Interesse des Antisthenes, das in diesem Dialog so geistreich charakterisirt wird. Protagoras-Antisthenes tritt sogleich mit einem Vortrag darüber auf, dass *τὴν σοφιστικὴν τέχνην εἶναι παλαιάν* und dass nur die *παλαιοὶ ἄνδρες* wie Homer, Hesiod, Simonides, wie Orpheus, Musäus u. s. w., die in Wahrheit *σοφισταί* waren, aus Scheu sich als Mystiker u. s. w. ausgaben (316 D E). Dann erwähnt er als zur *παιδεία* gehörig die zu lesenden und zu lernenden Lobreden u. s. w. *παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν* (326 A) und die Beachtung der schriftlich fixirten *εὑρήματα ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν* (326 D). Ferner sagt „Sokrates", Protagoras-Antisthenes persiflirend: *κινδυνεύει — ἡ Προδίκου σοφία θεία τις εἶναι πάλαι, ἤτοι ἀπὸ Σιμωνίδου ἀρξαμένη, ἢ καὶ ἔτι παλαιοτέρα* (341 A) und endlich in der carricirenden Gedichtinterpretation beginnt er mit der *φιλοσοφία παλαιοτάτη* (342 A), welche auch die Schätzung *τῶν πάλαι* oder *παλαιῶν* erlangt und von ihnen, nämlich den sieben Weisen, in lakonischen Sprüchen gepflegt wurde (342 D 343 A B). Der antisthenische Satz *οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* wird Euthyd. 286 C auf Protagoras und auf die *ἔτι παλαιότεροι* zurückdatirt. Mit demselben Recht wie Simonides, der ja nicht nur im Protagoras, sondern auch in einer andern Polemik gegen Antisthenes (Rep. I) eine Rolle spielt, darf auch Theognis unter die *πάλαι σοφοί* gerechnet werden, dem jener sogar eine besondere Schrift widmete. Da Antisthenes gerade den Begriff der *πάλαι σοφοί* nach der literarischen Seite hin aufweitete, und Dichter und Mystiker als Philosophen nahm, brauchen wir nicht I, 6, 14 mit Dümmler (Ak. 154) das Studium der Physiker constatirt zu finden oder mit

---

mythos bei seinem Schüler Diogenes (Dio Chrys. or. VIII, 283 f. R). Ueber ὗς oben S. 382, 4. Der stark kynische Dio behandelt gar Sokrates als Schüler Homers (or. 55).

[1]) Siehe oben S. 354.

Diels (Histor. Aufs. z. E. Zellers 257, 1) aus der Stelle folgern, dass die echte Sokratik sich eben doch schulmässiger, historisch wissenschaftlicher bethätigte, als Xenophon sonst verräth. Vielmehr repräsentiren die *πάλαι σοφοί* ein specifisches Interesse des Antisthenes und einen von diesem besonders pointirten und eigenartig gefassten Begriff. Dass der Kyniker nicht ohne Materialien unterrichtete, sehen wir aus Diog. VI, 3, wo er dem *μέλλων φοιτᾷν αὐτῷ* und *πυθόμενος τίνων αὐτῷ δεῖ*, antwortet: *βιβλιαρίου καὶ νοῦ, καὶ γραφείου καὶ νοῦ, καὶ πινακιδίου καὶ νοῦ*. Noch sein Schüler Diogenes prägte ja seinen Zöglingen eifrig Aussprüche von Dichtern und Prosaikern ein (Diog. VI, 31).

Wenn so die Sokratik für die übrigens nur an der einen Stelle behauptete Lectüre alter Klassiker kaum Anhaltspunkte bietet, so ist die von Xenophon mehrfach und auch von Plato (Lach. 180 C D) citirte Empfehlung anderer Lehrmeister durch den Charakter der Sokratik besser gestützt. Sokrates bekennt sich unwissend und betont mit aller Macht der Tendenz, die ihm auch Tugend und Politik als *τέχναι* vorschweben lässt, das Berufswissen. Daraus ergibt sich von selbst als Consequenz die Empfehlung sachverständiger Autoritäten zu Lehrmeistern. Aber auch hier sind die xenophontischen Zeugnisse nicht ganz unverdächtig. Gerade in I, 6, 14 und IV, 7, 1 wurden eben kynische Einflüsse constatirt, wie solche überhaupt in diesen beiden Capiteln besonders stark hervortreten (s. oben S. 525); das dritte Zeugniss III, 1 geht gerade auf den bei Plato mit Euthydem zusammen aufgeführten Dionysodor — also auch eine antisthenische Beziehung! Zudem hat das Capitel später darzustellende, auffallend markante Parallelen in anderen Schriften Xenophon's, dessen wichtigste Lebensthätigkeit, der Feldherrnberuf, darin abgehandelt wird. Endlich ist, was Sokrates selbst bei Xenophon (Symp. IV, 62 f.) als Eigenheit des Antisthenes anführt, gerade die geistige Kuppelei, die Empfehlung von Lehrmeistern, z. B. des Prodikos und Hippias für Kallias. Doch es mag immerhin sein, dass auch der historische Sokrates fremde Lehrer empfohlen hat. Jedenfalls käme darin nur zum Ausdruck, dass sich Sokrates selbst nicht als Lehrmeister fühlte. Xenophon spricht das zweimal mit ungewohnter Entschiedenheit aus. Sokrates machte sich niemals anheischig, Lehrer der Kalokagathie zu sein (I, 2, 3), und niemals versprach er irgend Jemandem irgend etwas dergleichen wie Tugend zu lehren (I, 2, 8). Nach solchen Versicherungen selbst des Xenophon sollte man den tendenziösen

Moralpädagogen Sokrates aus der Geschichte der Philosophie streichen. Diese Versicherungen werden dem Xenophon nicht leicht und er fügt der ersten als contrastirenden Nachsatz hinzu: aber er wirkte ethisch durch das Muster seiner Persönlichkeit. Daran wird nicht zu zweifeln sein. Und bei der anderen Versicherung heisst es: aber er vertraute, dass wenn seine Genossen annähmen *ἅπερ αὐτὸς ἐδοκίμαζεν*, sie ihm und einander für das ganze Leben gute Freunde würden. Dies Vertrauen war zum mindesten ein irriges: das *ἅπερ αὐτὸς ἐδοκίμαζεν* hat bei der Annahme durch die Schüler eine so bunte Gestalt gewonnen, dass wir weit mehr von Fehden als von Lebensfreundschaften der Sokratiker wissen. Zudem ist die Freundschaft ein sehr schwacher Ersatz für die Tugend, und die Freundschaftsverhimmelung selbst ist verdächtig: sie erinnert an den alles an seine Freunde austheilenden und gerade durch deren Dankbarkeit unendlich reichen Kyros. Soeben ist (§ 6) ein ganz anderer Grund für die Unentgeltlichkeit des sokratischen Umgangs angegeben worden, die amicitia centum potior divitiis aber wird sich als ein beliebter Predigttext der xenophontischen Schriften zeigen. „Doch er wunderte sich, wenn einer, der die Tugendbildung versprach, Geld nahm und nicht den grössten Gewinn in der Erwerbung eines guten Freundes zu finden glaube, sondern fürchte, der edel und gut Gewordene möchte seinem grössten Wohlthäter nicht die grösste Dankbarkeit zeigen.“ Was bedeutet dieser etwas unklare Satz? Es scheint, dass die ganze Stelle noch eine besondere persönliche Spitze hat. Die Grundbegriffe der Erörterung hier § 1—8, die Verherrlichung der Enthaltsamkeit und Freundschaft, die Principien der *παιδεία* (§ 1), des *πόνος* (§ 2. 4), der *ἐπιμέλεια αὑτοῦ* oder *ψυχῆς* (§ 2. 4) und die dadurch gewonnene Kalokagathie (§ 2. 7), die Geldverachtung und der Sclavenvergleich — das alles ist gut kynisch. Aber zwei Punkte lassen sich nicht verleugnen, in denen Antisthenes hier von dem xenophontischen und auch von dem echten Sokrates differirt: er gab sich als Lehrer der *ἀρετή* und Kalokagathie und er forderte Geld von seinen Schülern. Ob die Prot. 328 B C erwähnte Methode der Liquidation auf den historischen Sophisten oder auf Antisthenes sich bezieht, bleibe dahingestellt. Jedenfalls scheint aber auch dieser mit seinen Schülern Schwierigkeiten gehabt[1]) und

---

[1]) Vgl. Frg. 56, 4 über seine Strenge den Schülern gegenüber, die wohl auch nicht zur Elite zählten (Frg. 61, 27).

eine besondere Methode zur Befriedigung seiner Ansprüche eingeführt zu haben. Eine halbverständliche Andeutung gibt die Anekdote Diog. VI, 4: *ἐρωτώμενος διὰ τί ὀλίγους ἔχει μαθητάς, ἔφη, ὅτι ἀργυρέᾳ αὐτοὺς ἐκβάλλω ῥάβδῳ.* Deutlicher und wichtiger ist, was Isokrates in seiner sicher gegen Antisthenes gerichteten Polemik im Anfang der Sophistenrede § 1—6 mittheilt. Er charakterisirt den Kyniker als *παιδεύειν ἐπιχειρῶν* und *περὶ τὰς ἔριδας διατρίβων*, als einen *διδάσκαλος*, der verächtlich vom Reichthum rede und des Geldes nicht zu bedürfen behaupte, zugleich aber für die lächerliche Summe von 3—4 Minen die ganze Tugend, Glückseligkeit und Unsterblichkeit beizubringen verspräche. Das Allerlächerlichste aber sei, dass solche Leute denen misstrauen, welchen sie die *δικαιοσύνη* beibringen wollen, bei denen aber, deren Lehrer sie nie gewesen, die Schülergelder deponiren, auf die Sicherheit wohl bedacht, aber im Widerspruch mit ihren Versprechungen. Denn anderen Lehrern mag solche Vorsicht ziemen, da man sozusagen ein guter Musikant werden und doch ein schlechter Mensch bleiben kann. Die aber auf die *ἀρετή* und *σωφροσύνη* ausgehen, müssten doch logischerweise ihren Schülern am meisten vertrauen. Denn die gegen Andere *καλοὶ κἀγαθοί* und *δίκαιοι* Gewordenen würden sich doch nicht gegen die vergehen, durch die sie es geworden sind. Auffallend ähnlich sagt Plato Gorg. 519 CD: die Sophisten (der Zusatz *τἆλλα σοφοὶ ὄντες* soll Antisthenes versöhnen) handeln darin lächerlich, dass sie sich Lehrer der *ἀρετή* nennen und oft die Schüler anklagen, dass sie ihnen ungerechterweise den Lohn vorenthalten und auch sonst keinen Dank abstatten trotz ihrer Wohlthaten. Ist es nicht höchst unlogisch (*ἄλογον* vgl. Isocr. c. soph. § 6, offenbar ein beliebtes antisthenisches Streitwort), dass die gut und gerecht gewordenen, denen vom Lehrer die Ungerechtigkeit ausgetrieben und die *δικαιοσύνη* eingepflanzt ist, mit etwas sündigen, das sie gar nicht haben? Ob diese Polemik gegen Antisthenes nicht auf Xenophon in I, 2, 7 eingewirkt hat?[1]) Jedenfalls weiss er hier in der Betonung der Thatsache, dass Sokrates sich nie als Tugendlehrer bekannte und kein Geld für seinen Umgang nahm, den Meister von seinem kynischen Schüler zu scheiden.

Was übrigens die sokratische „Freundschaft" betrifft, so ist

[1]) Uebrigens geht auch aus Symp. IV, 3 hervor, dass die Reflexionen „*ἀντὶ ἀργυρίου χάριν*" (Mem. I, 2, 7, vgl. Gorg. oben im Text und über Apol. 20 A S. 516) und „gegen Andere, aber nicht gegen sich *δικαίους ποιεῖν*" (Isocr. c. soph. § 5 f.) in einem Zusammenhang mit Antisthenes stehen müssen.

Xenophon wenigstens aufrichtig genug, den Terminus *φίλοι* äusserst selten für die sokratischen Genossen anzuwenden. Die *φίλοι* erscheinen nur in dem kynischen Capitel I, 6 § 9. 14), wo Sokrates wie Kyros und andere xenophontische Ideale die Freundschaft als seine Hauptpassion, als sein Lebensmotiv bekennt und dies wie in der eben charakterisirten Stelle I, 2, 7 mit als Grund der Unentgeltlichkeit seines Umgangs anführt[1]. Auch in der ähnlich apologetischen und schon durch das Selbstlob als Fiction kenntlichen Schlussrede citirt Sokrates die *φίλοι* als Zeugen seiner Vervollkommnung (IV, 8, 7). In den Zusammenhang der verschiedenen socialen Tendenzen gewidmeten Capitel II, 2–10 können die bloss praktisch rathenden Capitel II, 7 und II, 8 nur dadurch eingefügt werden, dass II, 8 dem Eutheros den Rath ertheilt als einem *ἀρχαῖος ἑταῖρος* (II, 8, 1) und II, 7 dem Aristarchos als einem *φίλος* (II, 7, 1). Sonst sind „Freunde“ des Sokrates nirgends erwähnt und die Freundschaft im xenophontischen Sinne als „gewinnbringende“ Genossenschaft wird wohl Sokrates schon desshalb nicht gesucht haben, weil er sie praktisch nicht verlangte und, wie die Anklage (I, 1, 1. I, 2, 1. 8. 49. 51. 64), das Verbot der Dreissig (I, 2, 35 f. IV, 4, 3) und der IV, 1, 2 erwähnte sokratische *ἔρως* beweisen, sich mit seinen Gesprächen hauptsächlich an die *νέοι* richtete. Von den älteren Gesprächspartnern in den Mem. sind Manche wie Hippias und Antiphon seine Gegner und Manche hat nicht täglicher Verkehr, sondern zufällige Begegnung mit ihm zusammengeführt (Nikomachides, Eutheros, die drei Künstler in III, 10 etc.).

Wenn Xenophon von „Freunden“ des Sokrates selten spricht, so spricht er niemals von Schülern (*μαθηταί*). Die gewöhnliche, sozusagen officielle Bezeichnung ist *συνόντες*, die nicht weniger als 39 mal auftritt. Ausserdem noch andere Formen von *συνεῖναι* 7 mal, *συνουσία* 5 mal, *συνουσιασταί* 1 mal. Aber auch die anderen selteneren Bezeichnungen sind sämmtlich Synonyma, die nichts Anderes ausdrücken als die Genossenschaft im Umgang: *συνδιατρίβοντες* (3 mal), *συγγιγνόμενοι* (2 mal), *ὁμιλεῖν* (mit *ὁμιλία* und *ὁμιλητής* 7 mal), *ἑταῖρος* (2 mal), *συνήθης* (1 mal), *χρώμενοι* (1 mal). Ein einziges *ἐπιτήδειοι* (I, 1, 6) gibt.

[1] Das Verhältniss des Sokrates zum Thema Freundschaft (speciell die Lys. 111 E und Mem. I, 6, 14 auffallend übereinstimmende Erklärung, dass, wie Andere an Pferden, Hunden und Vögeln Gefallen haben, so er ein Freundeliebhaber sei) verlangt eine ausführliche Erörterung in der Socialethik.

dem Verhältniss einen stärkeren, wärmeren Ausdruck[1]). Die Vermeidung des Terminus „Schüler“ zeigt sich am auffallendsten bei Vergleichen der Sokratik mit sonstigen Schulverhältnissen. Da stehen den *μανθάνοντες* und *μαθηταί* jener Lehrer ausdrücklich die *συνόντες* des Sokrates gegenüber (I, 2, 17 f. I, 6, 3). Diese ängstliche Vermeidung kann nur principiell bewusst sein und zeigt wieder, dass Sokrates eine pädagogische Berufstendenz ablehnte. Daraus ergibt sich aber die so oft betonte Unentgeltlichkeit seines Umgangs als natürliche Consequenz. Dass erworbene Freundschaft und Dankbarkeit mehr werth seien als Geld (I, 2, 7) und dass der Verkauf der Weisheit unehrenhaft sei wie der Verkauf der Schönheit (I, 6, 13), das sind gewiss sehr schöne Gründe für eine Ablehnung des Honorars, aber Sokrates hatte keine Veranlassung, sie für sich anzuführen. Er bekannte sich unwissend und versprach niemals die Tugend zu lehren und er hätte als Lehrer Geld nehmen sollen? Antiphon hat in gewissem Sinne ganz recht: es ist ein Zeichen, dass Sokrates sich selbst nicht als positiven Weisheitslehrer schätzte, wenn er kein Geld nahm (I, 6, 11 f.). Allerdings an Sokrates, der ja im Rufe stand, Meister im *διαλέγεσθαι* zu sein (I, 2, 14), wird die Versuchung öfter herangetreten sein, für Geld Manchem zur Ausbildung seiner dialektischen Fähigkeit einen besonderen, regelmässigen Antheil an seinem *διαλέγεσθαι* einzuräumen. Dann kann immerhin schon Sokrates dies mit jenem hier kynisch verschärften Grunde abgelehnt haben, den ihm Xenophon am häufigsten in den Mund legt (I, 2, 6. I, 5, 6. I, 6, 5): er wolle sich nicht sclavisch an Jemanden binden, sondern wolle sich unterreden, mit wem er Lust habe. Aus solcher Antwort würde nur wieder hervortreten, wie es der reine, freie dialektische Trieb ist, nicht der Berufszweck der Tugendbildung, der die Sokratik bewegt. Dieser Charakter der sokratischen Dialogik wird auch

[1]) Dass auch in dieser Terminologie antisthenischer Einfluss wirkt, lässt sich schwerer erweisen. Am ehesten noch bei dem nächst *συνεῖναι* häufigsten *ὁμιλεῖν*, das von dem Kyniker principiell bevorzugt wurde (vgl. Diog. VI, 14 und Frg. S. 57, 6. 62, 29). *διατριβαί* des Antisthenes citiren wohl Isokrates (c. soph. § 8. 11) und Plato (Phaed. 90 B, vgl. Dümmler Ak. 200), doch kann dieser Begriff auch allgemein sokratische Bedeutung haben (vgl. Charm. 153 A; Athen. XI, 508 C). *ἐπιτήδειοι* als Genossen der Kyniker kommt nur in der Verbindung *πρὸς φιλοσοφίαν* vor (Antisth. Frg. S. 10). Clit. 408 C redet von den *ἑταῖροι* des (dort kynischen) Sokrates. Antisthenes selbst gebraucht Xen. Symp. IV, 44 *συνεῖναι* und Frg. 61, 27 handelt von seinem *συγγίγνεσθαι*.

illustrirt durch sein Gespräch mit Kritias und Charikles (I, 2, 33 ff.), ob es nun echt oder charakteristisch erfunden ist. Jene hatten ihm eine didaktische Tendenz untergeschoben (31) und Sokrates setzt sie nun in Verlegenheit, indem er den principiellen Unterschied zwischen seinen Gesprächen (über die ethischen Begriffe) und denen des täglichen Lebens über die Fragen: wo wohnt dieser? wieviel kostet jenes? und dergleichen nicht begreifen will, eben desshalb nicht, weil seine Gespräche — die platonischen Dialogeingänge wissen das so schön nachzuahmen — frei aus dem natürlichen socialen Verkehr aufsteigen, weil sie keine didaktischen Zweckgespräche sind, sondern nur das *διαλέγεσθαι* und die in ihm zu findende *ὀρθότης* suchen.

Für Xenophon ist das *διαλέγεσθαι* stets nur ein Theilmoment der Sokratik. Jene erwähnte Zweitheilung des Lobes, das einerseits der ethischen Persönlichkeit, andererseits dem *διαλέγεσθαι* gespendet wird, durchzieht die ganzen Memorabilien, soweit sie nicht, wie namentlich Buch II und III, rein stofflich gehalten sind. Xenophon verfehlt nicht, im I. und IV. Buch nach einzelnen „sokratischen" Dialogen auch das sokratische Handeln als übereinstimmend und ethisch vorbildlich zu rühmen (vgl. namentlich IV, 3, 18. IV, 4, 25) und „Sokrates" nennt IV, 8, 4 seine Lebenswirksamkeit die beste Vorbereitung zur gerichtlichen Vertheidigung, weil er sowohl stets über das Gerechte und Ungerechte geforscht, wie auch stets jenes gethan, dieses vermieden habe. Seine Ansicht über das Gerechte, heisst es IV, 4, 1, verheimlichte er nicht, sondern gab sie auch durch die That kund. Gewöhnlich wird das *πράττειν* dem *λέγειν*, der ethische Charakter der Dialektik beim Lobe ausdrücklich vorangestellt: I, 2, 14. 18. I, 3, 1. I, 5, 6. IV, 4, 10 f. IV, 5, 1. IV, 8, 11. I, 5, 6 heisst es, dass Sokrates *ἐγκρατέστερος* war *τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις* und IV, 4, 10 gesteht er, dass er zwar nicht durch das Wort, aber durch die That das Gerechte darlege (*ἀποδείκνυμαι*), und die That (*ἔργον*) sei doch ein höher zu schätzendes Zeugniss als das Wort (*λόγος*). Enthaltsamkeit aber und Gerechtigkeit sind (neben der zweifelhaften Frömmigkeit) gerade die von Xenophon dem Sokrates hauptsächlich nachgerühmten Tugenden. Uebrigens ist die Formel der Differenzirung zwischen *λόγος* und *ἔργον* für den Praktiker, der viel Theorie in sich aufgenommen, sehr natürlich und Xenophon bringt sie auch oft genug vor, z. B. Hipparch. I, 12. 24. VIII, 22. Cyr. VI, 3, 27 etc. Wie von Sokrates rühmt er auch von Kyros: *καὶ ταῦτα μὲν δὴ*

φανερὸς ἦν ὥσπερ ἔλεγε καὶ πράττων Cyr. VIII, 2, 24 und er stellt z. B. ib. III, 3, 39 u. Ages. XI, 9 das *ἔργον* über den *λόγος*. Es ist wohl fraglos, dass auch hier kynischer Einfluss im Spiele ist. Ganz wie Mem. IV, 4, 10 findet Antisthenes Frg. S. 35, 4 die *ἀπόδειξις δια ἔργων* stärker als *διὰ λόγων*, lässt er Frg. S. 40 Aias verlangen *μὴ εἰς τοὺς λόγους σκοπεῖν περὶ ἀρετῆς κρίνοντας, ἀλλ' εἰς τὰ ἔργα*, erklärt er Diog. VI, 11 (Frg. 47, 6) *τήν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι μήτε λόγων πλείστων δεομένην*. Aber wenn Xenophon namentlich IV, 4, 10 die Wahrheit sagt, so ergibt sich ja daraus höchstens wieder, was die ersten Darlegungen von I, 2 (nam. § 3) bezeugen: dass die ethische Wirkung der Sokratik nicht in ausgesprochener Didaktik, sondern wesentlich in dem sich als ethisches Muster zeigenden sokratischen Charakter liege. Diese ethische Wirkung bekundet sich in dem Drange, das Wesen, die Lebensweise des Sokrates nachzuahmen (I, 2, 3. IV, 2, 40). Und es muss ein wunderbar Grosses, Zwingendes in der Sokratik gelegen haben, eine Meisterschaft, gerade desshalb um so imponirender, weil sie sich nicht als Meisterschaft gab. Gerade weil die Sokratik ethische Persönlichkeit und dialektische Thätigkeit war, ohne Zwecktendenz, weil sie imponirende Grösse war an sich, hat sie nicht Werke, geschlossene Lehren und Schulen, objectiv heraustretende, ganze Wirkungen hinterlassen, sondern eigentlich blosse Nachahmung gewirkt, Nachahmung einerseits der persönlichen Lebensart, hauptsächlich bei den Kynikern. Nachahmung andererseits der Dialektik in den Dialogen der Schüler.

Was Xenophon an der ethischen Persönlichkeit des Sokrates rühmt, ist im Grunde mehr negative Tugend. Selbst seine zweifelhafte Frömmigkeit wird I, 1, 11 durch ein negatives Moment charakterisirt. Dann wird vor Allem betont, dass er nicht ungerecht gehandelt (I, 2, 62 f. IV, 8, 11), und namentlich IV, 4, 11 führt als Zeugniss seiner Gerechtigkeit an, dass er kein Meineidiger, kein Sykophant, kein Staatsverräther und dergl. sei, zum Aerger des Hippias, der einen positiven Begriff der Gerechtigkeit verlangt. Am meisten aber wird von Xenophon an Sokrates die negative Tugend einer wunderbaren Mässigkeit und Enthaltsamkeit gepriesen: I, 2, 1. 5. 14. I, 3, 5 ff. 14. I, 5, 6. IV, 5, 1. IV, 8, 11. Aber gerade diese negativen Eigenschaften stimmen sehr gut zu dem Mangel einer lauten moralischen Tendenz und constituiren eine stumme, reine ethische Grösse.

Die dialektische Meisterschaft verbunden mit dieser Charakterreinheit macht es erklärlich, dass dem Sokrates viele Einheimische

und Fremde zuströmen, die nicht ablassen von ihm, den engsten Umgang mit ihm suchen und noch nach seinem Tode Sehnsucht nach ihm empfinden (I, 2, 60. III, 11, 17. IV, 1, 1. IV, 2, 40. IV, 8, 7. 11). Die xenophontischen Angaben in diesen Punkten skeptisch anzusehen, liegt keine Veranlassung vor. Zweifelhafter dagegen sind die Mittheilungen darüber, was jene zuströmenden Anhänger bei Sokrates suchten und fanden. Xenophon nennt Ausbildung zur Kalokagathie I, 2, 48. IV, 7, 1. Er lehrte, heisst es an der letzteren Stelle, von den Wissensgegenständen des *καλοκάγαθός*, was er wusste. Das aber war nach seinem eigenen Bekenntniss: nichts, und nach dem Charakter seiner Lehre in materialer Hinsicht: sehr wenig. Zudem bekannte er sich selbst ja niemals als Lehrer der Kalokagathie resp. der damit identischen *ἀρετή* im offenbaren Gegensatz zu den „Sophisten", die sich officiell jenen Namen beilegten. Speciell aber der Terminus Kalokagathie als pädagogisches Ziel ist, wie wir oben (aus dem Prot. s. S. 360, 1, aus Xen. Symp. III, 4, Dio Chrysost. or. XIII, 431 R, Diog. L. VI, 8 u. a. St.) sahen, specifisch antisthenisch. Der antisthenischen Lehrtendenz entspricht aber auch die I, 2, 48 hinter der Kalokagathie gegebene nähere Bestimmung, was Viele bei Sokrates lernen wollten: *οἴκῳ καὶ οἰκέταις καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις δύναιντο καλῶς χρῆσθαι.* Dasselbe gilt von der I, 2, 64 behaupteten Anstachelung zu jener schönsten und höchsten Tugend *ᾗ πόλεις τε καὶ οἶκοι εὖ οἰκοῦσι.* Beides stimmt überein mit dem, was „Protagoras" zu lehren sich rühmt: *εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν* 318 E. 319 A, ferner mit dem, was der kynische Sokrates bei Dio als Ziel der *παιδεία* hinstellt: *ἄμεινον οἰκεῖν τὴν πόλιν* 426 R *δυνήσεσθαι τά τε κοινὰ πράττειν καὶ ἴδια, μεθ' ὁμονοίας πολιτεύεσθαι καὶ οἰκεῖν* etc. 427 R. und mit dem, was der ebenso kynische Sokrates Clit. 408 C E fordert und was dem Antisthenes Xen. Symp. IV, 64 nachgerühmt wird: die Fähigkeit zur Ausbildung eines glücklichen socialen Lebens, sowohl im privaten wie im politischen Kreise. Merkwürdig bleibt es, dass bei solchem behaupteten Lehrvermögen das Familienleben des Sokrates unerfreulich, sein Hauswesen armselig und vernachlässigt blieb, dass ihm der Vorwurf gemacht wird, Pietät und Familiensinn seiner Anhänger zu schädigen (I, 2, 49 ff.), dass sein Verhältniss zum Staatsleben theilweise ein passives, theilweise, sowohl zur Oligarchie wie zur Demokratie, ein feindliches war.

Mit dem πόλει καὶ πολίταις καλῶς χρῆσθαι scheint hier (I, 2, 48) nur ein passives politisches Verhalten gemeint zu sein, da es mit in Gegensatz gestellt wird zu der politischen Activität, für die sich Kritias und Alkibiades bei Sokrates vorbereiteten. Diese und überhaupt die Vielen, die der xenophontische Sokrates nach I, 6, 15 für die active Betheiligung am Staatsleben vorzubereiten sucht, würden also sozusagen eine zweite sokratische Lehrklasse bilden. Xenophon hat aber charakteristischer Weise I, 2, 48 eine dritte Klasse von Sokratikern vergessen, die am meisten auf diesen Namen Anspruch haben, die eigentlichen Theoretiker: Plato, Antisthenes, Aristipp, Euklides, Phädon etc. Was Sokrates diesen hinterliess, war doch gerade seine Dialektik, seine rationale Tendenz auf ethischem Gebiet. Aber die Beispiele des Alkibiades und Kritias zeigen ja, wie I, 2, 14 ff. 39 ff. ergibt, was man auch als Vorbereitung für den politischen Beruf bei Sokrates suchte und fand, nämlich Dialektik. Ein positives System politischer Didaktik ist natürlich dem nie als Lehrer sich bekennenden Sokrates fremd und die dem Antiphon gegebene Antwort (I, 6, 15), er betreibe die active Politik eben durch Vorbereitung möglichst Vieler zur Theilnahme am Staatsleben, ist ein Aperçu, gleich anderen Fictionen der Mem. im Tone des Selbstlobs gehalten, ersonnen zur Rechtfertigung der politischen Passivität des Sokrates oder vielleicht des Antisthenes, der gerade die πολιτικὴ τέχνη didaktisch betreibt[1]), ohne sie praktisch auszuüben. Von den sechs als Vertreter der ersten Klasse (I, 2, 48) genannten Männern, d. h. derer, die im Verkehr mit Sokrates bürgerliche Tüchtigkeit zu lernen suchten, hat wohl mindestens zwei, die Pythagoreer Simmias und Kebes aus Theben, mehr ein philosophisches Interesse dem Sokrates zugeführt. Uebrigens wird bei jenen sechs das Motiv ihrer sokratischen Anhängerschaft wohl nur gefolgert aus dem, was sie geworden und als was sie hier im Gegensatz zu Kritias und Alkibiades hervorgestellt werden sollen: brave Männer in bescheidener bürgerlicher Stellung, die nichts Unrechtes gethan. In Wirklichkeit war das Interesse, das Leute wie Chärephon und Kriton an Sokrates nahmen, wohl ein rein persönliches. Jedem Quantum menschlicher Grösse entspricht gewöhnlich in seiner Einflusssphäre auch ein Quantum von natürlicher Hingebung, jeder stark herausgetriebenen Per-

---

[1]) Vgl. Prot. 319 A und die zahlreichen politischen Schriften im Katalog bei Diog. VI, 15. Wir kommen hierauf später bei Besprechung der Socialethik zurück.

sönlichkeit entsprechen sozusagen seelisch concave Naturen, denen Anlehnung und empfängliche Bewunderung an sich Bedürfniss ist. Dem geistigen Gebieter fliegen von selbst zum Dienen geborene Geister, Trabantenseelen zu, deren Lebenszweck Jüngerschaft, Nachahmung, Personencultus ist. Es wirkt da der magnetische Einfluss der persönlichen Grösse an sich und die Bewunderung ruht nicht auf dem Urtheil und fragt nicht nach dem sachlichen Gehalt, den objectiven Leistungen ihres Gegenstands. Als solche umbra, als excentrischer Bewunderer des Sokrates wird namentlich Chärephon von Plato und Aristophanes charakterisirt und des Meisters leuchtende Persönlichkeit hat sicher einen ganzen Schattenkreis von solchen passionirten Anbetern um sich geschaart. Sie sind viel zu unselbständig, um wie Kritias und Alkibiades politisch gefährlich werden zu können oder wie andere Schüler des Sokrates die Sokratik schriftstellerisch zu verarbeiten und sich ihrer theoretischen Weiterentwicklung zu widmen. Sie sind eben Anhänger *κατ' ἐξοχήν*, bloss an die grosse Persönlichkeit gebunden und so liess sich von ihnen auch nichts Anderes rühmen als dass sie brave und unschädliche Bürger gewesen. Von jener magnetisirenden Gewalt der Persönlichkeit ihres Meisters aber wissen ja auch die anderen Sokratiker genug zu erzählen.

Es erübrigt noch, die charakteristischen Eigenthümlichkeiten, die in der Ausübung der sokratischen Dialektik nach Xenophon hervortreten, aufzuzählen. Das erste Moment betrifft Ort und Personen. Sokrates war stets öffentlich sichtbar; er verkehrte früh in den Säulenhallen und Gymnasien; wenn der Markt sich füllte, war er dort zu finden und auch die übrige Zeit des Tages überall da, wo er die Meisten traf. Er sprach nun zumeist und, wer wollte, konnte zuhören und er selbst unterhielt sich, mit wem er wollte, ohne sich irgend Einem gegenüber als bezahlter Lehrer zu verpflichten: I, 1, 10. I, 2, 6. I, 6, 5 (vgl. Dio 54. 280 f. R). Mag man auch die hier aus apologetischem Interesse übertriebene Oeffentlichkeit der Sokratik ein wenig verengen[1]), jedenfalls bleibt an dieser Stelle bekundet, dass der dialektische Trieb des Sokrates in unendlicher Regsamkeit und in freier Entfaltung sich zeigte im natürlichen Anschluss an das sociale Tagesleben — ohne jegliche didaktische Zweckbindung. Das zweite Moment geht auf den Inhalt, und hierin

---

1) Vgl. Diels, Aufs. z. E. Z. 157, 1.

ergibt sich das sokratische Gespräch als eine Erforschung von Begriffen mit der einzigen Beschränkung, dass nicht physikalische Begriffe den Gegenstand bilden, sondern solche des menschlichen Lebens, ethische, politische, ästhetische u. a.: I, 1, 16. I, 2, 37. III, 9, 4 bis Ende. IV, 6. IV, 8, 4. Das Dritte ist die Methode, die als fragend charakterisirt wird. Dieses stete Fragen lässt sich Sokrates ohne Protest von seinen Gegnern vorhalten (I, 2, 36. IV, 4, 9, vgl. auch I, 4, 1). Darin liegt, dass Sokrates selbst nicht positiv auftritt. „Hippias“ klagt ihn an, dass er nur immer Andere ausfrage und niemals seine eigene Meinung offen kundgebe (IV, 4, 9. 11). Und Sokrates antwortet § 10, das Wichtigste zugestehend, dass er sie zwar nicht durch Worte, aber durch Thaten darlege. Dies ist bei Xenophon die einzige sichere Andeutung des material negativen Charakters der Sokratik. Ihre Positivität liegt nur in wenigen principiellen Sätzen, die immer wiederkehren. Hippias spottet über diese stete Wiederholung, und Sokrates gibt zu, kein geistreicher Erfinder immer neuer Thesen zu sein (IV, 4, 6). Statt dessen zeigt die Sokratik vielmehr ihre Grösse darin, Andere ihrer Irrthümer zu überführen (I, 4, 1. III, 8, 1. IV, 4, 9. IV, 8, 11. I, 2, 47. IV, 2). Stiess Sokrates auf Widerspruch, so führte er die Debatten auf die Voraussetzung zurück und suchte und fand so mehr als irgend Einer die Zustimmung der Hörer (IV, 6, 13—15), wie er auch Alle im Gespräche ganz nach seinem Willen lenkte (I, 2, 14). Endlich werden noch als Eigenthümlichkeiten der sokratischen Rede genannt der häufig auftretende Scherz (I, 3, 7. IV, 1, 1), unter welcher stumpferen Bezeichnung wohl Xenophon die feinere sokratische Ironie auffasst, und die Analogistik, die, wie der Gegner sagt, schon „abgenutzten“ Beispiele der Schuster, Schmiede und Zimmerleute (I, 2, 37. IV, 4, 5). In allen diesen Angaben ist Xenophon im Wesentlichen (nicht ganz so im Einzelnen) treuer Historiker; sie ergeben einen Typus sokratischer Dialektik, den nicht nur die platonischen Dialoge aufs klarste wiederspiegeln, der auch mit dem feststehenden Gesammtcharakter der Sokratik völlig zusammenstimmt und, was das Wichtigste, in den einzelnen Hauptpunkten (Gegenstand: Begriffsforschung, nicht physikalische, sondern namentlich ethische Begriffe, Methode: stets fragend, keine eigene Weisheit kundgebend, analogisirend, ironisirend) von den aristotelisch-peripatetischen Notizen bestätigt wird. Noch einmal sei es wiederholt: Sokrates war ein freier Dialektiker, kein zwecksuchender Lehrer. Von allen angeführten Kennzeichen

abgesehen, seien noch drei Momente hervorgestellt, die ihn in dieser Hinsicht grundlegend von den Sokratikern unterscheiden. Erstens: Sokrates tritt in den Darstellungen bald hier bald dort gesprächführend auf, nirgends ist ein ständiger Ort genannt, wie er doch für Plato, Antisthenes u. A. bekannt ist. Zweitens: Sokrates schrieb nicht, im Gegensatz wohl zu allen officiellen antiken σοφοί und namentlich zu den Sokratikern, deren Schriften längere Zeit die Literatur beherrschten [1]). Drittens: Sokrates gab Männern der verschiedensten praktischen und philosophischen Richtungen fruchtbarste Anregung. Nicht eine Schule ging von ihm aus wie von den Anderen, sondern eine Fülle dogmatisch arg differirender Schulen. So frei verstreute er seine geistige Aussaat.

Ein Capitel noch, das ganz dem Bericht über die sokratische Wirksamkeit gewidmet ist, IV, 1 wird hier am besten zu besprechen sein. § 1 gibt nur früher Besprochenes theilweise in verstärktem Ausdruck. Vor Allem wird in kynisch-xenophontischem Stil in diesen 8—9 Zeilen die Nützlichkeit der Sokratik viermal hervorgehoben. Sokrates nützte in jeder Sache und auf jede Weise, so dass nichts nützlicher schien als der engste Umgang mit ihm, er nützte abwesend durch die Erinnerung an ihn und er nützte scherzend (vgl. Dio 55. 285 R). Was beispielsweise die hierauf als solcher Scherz genannte Liebhabermaske nützte, ist nicht angegeben und ist auch nicht abzusehen. Das Lob der Nützlichkeit floss dem Xenophon so mechanisch vom Munde, dass: er nützte scherzend nichts Anderes heisst, als: er scherzte. Dass er die Leidenschaft weckte, mit ihm in möglichst engen Verkehr zu treten, ist ebenso glaubwürdig, wie dass seine Persönlichkeit mächtig genug war, um sich tief in die Seele zu prägen und auch abwesend durch die Erinnerung vorbildlich und anregend zu wirken. Die sokratische Ironie hat Xenophon übereinstimmend mit Plato (in der Symposionrede des Alkibiades) charakterisirt, indem er hier IV, 1, 2 des ἔρως gedenkt und betont, dass Sokrates in der Rolle des Liebhabers weniger auf Körperschönheit als auf Geistesanlagen sah. Wenn sich seine Dialektik hauptsächlich an die Jugend wandte, so geschah es schon darum, weil sie dort den empfänglichsten Boden fand. Hier gab es am meisten Naivetät zu zerstören und durch Denken zu ersetzen, hier konnte die dialektische Arbeit mit dem geringsten

[1]) Selbst wo Plato die Zwecklosigkeit der Schrift behauptet, erkennt er doch die Rücksicht auf die Genossen, denen Erinnerungen geboten werden sollen (Phaedr. 276 D), an.

Widerstand und in der besten logischen Folge vor sich gehen, hier war es eine Lust für den Einen, die Reflexion zu wecken, und eine Freude für den Anderen, ihr Erwachen zu spüren, hier stand der Sinn dem Zweifel, dem kritischen Stachel offen, hier war in der müssigen, praktisch uninteressirten, spannungs- und entfaltungslustigen Seele am leichtesten der eristisch-theoretische Eifer aufgerührt bis zur Leidenschaft für die Unruhe und das bewegte Spiel der Dialektik, hier fand der sokratische Forschungstrieb, wessen er bedurfte, den dialogischen Halt, die stete objective Fühlung, andererseits in dieser dialogischen Objectivation jene Schmiegsamkeit und Lenkbarkeit, die seine freie Entfaltung am besten ermöglichte. Bei den älteren gefesteten Naturen dagegen stand ihm ein starkes Selbstbewusstsein entgegen, fremde praktische Interessen, eingewurzelte Vorurtheile und ein gewisses geistiges Schwergewicht, das die Ruhe der erworbenen Anschauung nicht gern mehr kritisch aufstören liess. Während er so die Aelteren verbitterte, ward er der ausgesprochene Freund der Jugend, die er auf den Ringplätzen aufsuchte und in deren Munde, wenn man solchen historischen Bemerkungen des Plato trauen darf, sein Name viel genannt war (Lach. 180 E 181 A. Charm. 156 A)[1]. Nicht nur alte Schwachköpfe wie Kephalos und Lysimachos entziehen sich dem dialektischen Kreuzfeuer, sondern auch auf der Höhe geistigen Könnens stehende Männer wie Gorgias und Theodoros[2]. Dass bei den Aelteren Sinn und Beruf der Dialektik entgegensteht oder entgegenstehen sollte, betont auch Kallikles Gorg. 484 C — 485 E, während er gerade der Jugend die Beschäftigung mit der Dialektik als durchaus geziemend zuweist. Der beredte Praktiker beklagt ebendort, dass Sokrates, statt etwas Edles, Grosses und Werthvolles kundzugeben, versteckt in einem Winkel mit drei bis vier Knaben flüsternd sein Leben hinbringe (485 D)[3]. Aber solches stete Bemühen um die Jugend erinnerte an das Benehmen der eigentlichen Liebhaber. Ob Anderen oder Sokrates selbst sich dieser Vergleich aufdrängte, jedenfalls nahm er, in feinsinniger Ver-

---

[1]) Vgl. über die Neigung der Jugend zur Dialektik oben S. 380 mit Anm. 1.

[2]) Vgl. namentlich Theaet. 146. 162. 165. 169.

[3]) Es kann hier, wie Natorp annimmt (Archiv II 399 f.), eine Selbstvertheidigung Plato's vorliegen, ohne dass darum die Beziehung auch auf Sokrates aufgehoben ist, die schon durch die Erwähnung der Anklage (486 B) und des armseligen Hauswesens (C) geboten ist.

spottung jener sinnlichen Naturen, die seine dialektische Tendenz nicht begreifen wollten, die ihm gebotene Maske auf und näherte sich der Jugend in der Rolle des Erotikers. Doch seiner reinen intellectualistischen, sozusagen pathologisch negativen Natur blieb dies eine Rolle und er sah nicht auf leibliche Schönheit, sondern wesentlich auf gute Anlagen; unter diesen verstand er wesentlich intellectuelle d. h. für die Dialektik werthvolle Anlagen: leichte Auffassung, Gedächtniss und Streben nach Kenntnissen. Soweit vertragen sich die xenophontischen Angaben mit dem echten Charakter der Sokratik, obgleich über den literarisch viel bewegten sokratischen Eros noch Manches zu sagen sein wird. Doch schon, wenn jene Kenntnisse näher als solche bestimmt werden *δι' ὧν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι* und wenn es weiter heisst: von solchen Naturen glaubte er, dass sie *παιδευθέντας οὐκ ἂν μόνον αὐτούς τε εὐδαίμονας εἶναι καὶ τοὺς ἑαυτῶν οἴκους καλῶς οἰκεῖν, ἀλλὰ καὶ ἄλλους ἀνθρώπους καὶ πόλεις δύνασθαι εὐδαίμονας ποιεῖν*, so haben wir hier Wort für Wort das nun zur Genüge gekennzeichnete antisthenische Ideal. In allen dafür herangezogenen Darstellungen ist das Ziel der *παιδεία*: *οἰκίαν καὶ πόλιν καλῶς οἰκεῖν δύνασθαι* oder wie es speciell Dio Chrys. XIII, 427 R heisst: *δυνατὸν εἶναι χρῆσθαι τοῖς τε αὑτῶν καὶ τοῖς δημοσίοις πράγμασιν*. Gerade der Kyniker führte auch immer die *εὐδαιμονία* im Munde und versprach sie als Resultat der *παιδεία* (Diog. VI, 11. Isocr. c. soph. § 1—4). Selbst der fortwährend citirte *ἄνθρωπος* gehört zu seinem Stil (s. oben S. 484) und das ganze Ideal entspricht dem Inhalt der antisthenischen *βασιλικὴ τέχνη*: *δι' ἣν ἄνθρωποι πολιτικοὶ γίγνονται καὶ ἄρχειν ἱκανοὶ καὶ ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς* IV, 2, 11, vgl. oben S. 387 ff.

Die Grundtendenz des Capitels geht auf die *παιδεία*, für welche die nächsten Paragraphen mit zwei Paränesen eintreten — ganz wie der kynische Sokrates bei Dio und im Clitopho die *παιδεία* paränetisch verficht. Im Hintergrunde steht allerdings die sokratische Wissenstendenz, wie auch die *παιδεία* hier wesentlich intellectuell genommen ist in den Functionen *μανθάνειν, ἐπίστασθαι, γιγνώσκειν*. Aber im Einzelnen überwiegt die kynische Färbung. Schon die ersten Worte *οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐπὶ πάντας ᾔει* verrathen ein Princip, das Antisthenes aus seinem Ideal, dem *πολύτροπος* Odysseus herausinterpretirt hat (Schol. in Hom. Odyss. I, 1). Wie Odysseus bei Antisthenes

sich rühmt, für jeden τρόπος im Kriege bereit zu sein (Frg. S. 43), so weist ihm auch der Kyniker die Eigenschaft zu, als δεινὸς διαλέγεσθαι, als σοφός, als Redner τοῖς ἀνθρώποις ἐπίστασθαι πολλοῖς τρόποις συνεῖναι und zwar gegen Jeden den passenden τρόπος anzuwenden (Frg. S. 25). Auch die scharfe Differenzirung zwischen der φύσις und der παιδεία in Bezug auf die ἀρετή dürfte dem Kyniker gehören, nicht nur, weil Sokrates, wie früher ausgeführt ist, kaum auf die genetischen Momente der Tugend sein Augenmerk richtete, sondern weil gerade Antisthenes bekanntlich die φύσις antithetisch pointirte und wie in anderer Hinsicht, so vermuthlich auch gegen die lehrbare Tugend (vgl. oben S. 362). Der Kyniker liebt ex officio den Vergleich mit der Hundenatur (hier IV, 1, 3), aber er bevorzugt auch das Beispiel des Pferdes (ib.). Um nur ein hier gerade einschlagendes Citat zu bringen, Dio Chrysost. VIII, 275 R heisst es: Antisthenes lobte τοῦ ἀνθρώπου (Diogenes) τὴν φύσιν, wie hier „Sokrates" § 2 die ἀγαθὰς φύσεις bevorzugt. Er freute sich über Diogenes, heisst es weiter, wie die Reiter über ein Pferd, das θυμοειδής, φιλόπονος etc. — Prädicate, die auch hier Mem. § 3 den Thieren gegeben werden —, während sie für die langsamen u. s. w. keine Neigung haben und sie bei Seite lassen (wie Sokrates hier § 2). Wie die Vergleiche mit den τεχνῖται specifisch sokratisch, so sind die Thiervergleiche eine Eigenheit der Kyniker, deren Princip sich darin als halb naturalistisch, mehr in der Kraft als im Intellect wurzelnd verräth. Uebrigens kamen hier die persönlichen Interessen des Xenophon den Tendenzen der Kyniker entgegen. § 3 zeigt Sokrates, dass auch unter den Pferden die besten Naturen, weil muthig und feurig, wenn sie jung zugeritten werden, die brauchbarsten und frömmsten würden; wenn sie aber ungeschult blieben, die wildesten und schlechtesten. Solche Weisheit lag natürlich nicht im Erfahrungskreise des Sokrates, wohl aber in dem des Verfassers der „Reitkunst". Da wird mit peinlicher Genauigkeit ausgeführt, welche Pferde εὐφυέστατοι, wann und wie sie zugeritten werden sollen, und da ergibt es sich auch, dass die feurigsten und muthigsten am meisten der Erziehung bedürfen. Und wenn es hier Mem. § 3 weiter heisst: auch unter den bestgearteten Hunden, die Anstrengung lieben und dem Wilde nachsetzen, würden die gut abgerichteten die besten und brauchbarsten zur Jagd, die nicht abgerichteten aber würden läppisch, bissig und böse — so deutet schon der Zusatz πρὸς τὰς θήρας an, dass man nur den xenophontischen Cynegeticus nachzuschlagen

braucht, um das entsprechende Detail zu finden über die Naturen der Hunde (nam. c. III u. IV), über das Aufziehen der Jagdhunde (nam. c. VII) etc. Xenophon vergleicht ja auch den jungen, noch unerfahrenen Cyrus in seinem Feuer und Muth mit einem edlen, aber noch nicht abgerichteten Hunde, der unvorsichtig auf den Eber losgeht (Cyr. I, 4, 21, vgl. auch die Ableitung der Brauchbarkeit der Eunuchen aus parallelen Erscheinungen bei Pferden, Stieren und Hunden Cyr. VII, 5, 62). Natürlich klingen jene Vergleiche auch in der Anwendung auf den Menschen § 4 nach, so in der Betonung weniger der intellectuellen Anlagen (wie § 2 leichte Auffassung, Gedächtniss, Wissensstreben) als der sogenannten Raceeigenschaften, der feurigen Kraft, der Energie, des heftigen Trotzes (*σφοδρός* bei Pferden § 3, bei Menschen § 4), der Unbändigkeit (*δυσκαθέκτους*) etc. Auch der charakteristische Terminus *ἀποτρέπειν* erscheint hier in seiner eigentlichen, auf den Willen gerichteten Bedeutung. Dabei wird auch das sokratische *ἐπίστασθαι* gefordert, aber es ist ein *ἐπίστασθαι ἃ δεῖ πράττειν*, wie Isokrates (c. soph. § 3) Antisthenes in der *παιδεία* eine *ἐπιστήμη ἅ τε πρακτέον* bieten lässt [1]. Das Kriterium ist das *ἐργάζεσθαι*, vgl. die kynische *ἀρετὴ τῶν ἔργων*. Die Worte erinnern zum Theil an die kynische Paränese bei Dio XIII, 430 R.

Mem. IV, 1, 4	Dio XIII, 430 R
πλεῖστα γὰρ καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι· ἀπαιδεύτους δὲ καὶ ἀμαθεῖς γενομένους κακίστους τε καὶ βλαβερωτάτους γίγνεσθαι· κρίνειν γὰρ οὐκ ἐπισταμένους ἃ δεῖ πράττειν πολλάκις πονηροῖς ἐπιχειρεῖν πράγμασι	*καὶ μὴν τό γε ἀπαίδευτον εἶναι καὶ μηδὲν ἐπιστάμενον ὧν χρὴ μηδὲ ἱκανῶς παρεσκευασμένον πρὸς τὸν βίον ζῆν τε καὶ πράττειν ἐπιχειρεῖν οὕτω μεγάλα πράγματα μηδὲ αὐτοὺς ἐκείνους ἀρέσκειν· τοὺς γὰρ ἀμαθεῖς καὶ ἀπαιδεύτους —*

Die ganze Argumentation hat Aehnlichkeit mit der ja auch kynisch-xenophontischen Charakteristik der Selbsterkenntniss IV, 2, 25, wo ebenfalls der Pferdevergleich den Maassstab abgibt. Die Gestalten des Kritias und Alkibiades in der Auffassung von I, 2 mögen hier wieder dem Autor vorschweben [2].

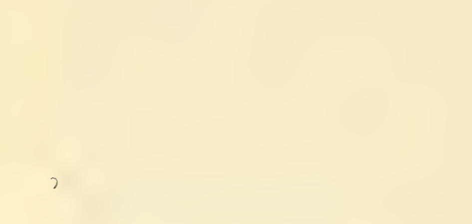
[1] Dass alles menschliche *μανθάνειν* auf die Anwendung (*χρεία*) geht, sagt auch der kynische Sokrates Dio XIII, 426 R.

[2] Bei Plato findet sich eine gleich kräftige Ausmalung desselben Gedankens, dass die absolute Schlechtigkeit gerade aus gross angelegten,

Wenn die Paränese gegen die auf ihre *φύσις* stolzen Bildungsverächter kynisch ist, so ist es erst recht die in § 5 gegen solche, welche, auf ihren Reichthum pochend, der *παιδεία* nicht zu bedürfen glauben. Denn das ist ja gerade das Thema der kynischen Apostrophe im Clitopho und bei Dio, die wieder nur eine Scene gibt aus jenem grossen Kampfe des Antisthenes für die *παιδεία* und gegen die Schätzung des Reichthums. Dabei ist die Methode von § 5 nicht nur als Paränetik deutlich, sondern gerade als Paränetik von jener aggressiven, polternden Art, wie sie dem Kyniker eigen. Der Inhalt besteht aus vier Sätzen, die sämmtlich beginnen: „ein Thor ist, wer“. Ist das die Art des feinen, ironischen Dialektikers Sokrates? Wollte Xenophon diesen kynischen Stil verspotten, indem er dem Assyrierkönig eine Paränese in den Mund legt, in der die Leute ermahnt werden *ἄνδρες ἀγαθοί* zu sein, und drei Sätze hintereinander wie hier mit *μῶρος* beginnen (Cyr. III, 3, 44 f.), während Kyros anschliessend daran den Werth einer solchen Paränese vor der Schlacht bestreitet (ib. 49 ff.)? Wir finden hier in § 5 auch die antisthenischen Ausdrücke und Tendenzen für die utilitarische Praxis (*τὰ συμφέροντα πράττειν δύνασθαι*) und für die Differenzirung der Wissensobjecte (*διαγιγνώσκειν τὰ ὠφέλιμα καὶ τὰ βλαβερά*, vgl. oben S. 352 ff.) und die Formel *πρὸς τὸν βίον ἱκανῶς παρεσκευάσθαι* kehrt ja wörtlich in der eben citirten Stelle bei Dio wieder. Ist der Kampf gegen den Stolz auf *φύσις* und *πλοῦτος* vorwiegend kynisch, so ist der Kampf gegen den dritten Typus der Einbildung, die Wissenseinbildung echt sokratisch. Das kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Methode im ersteren Kampf, d. i. in IV, 1, Paränetik ist, die Methode aber für die Zerstörung der Wissenseinbildung Dialektik, Elenktik, wesshalb sich IV, 2 weit besser sokratisch zeigte als IV, 1.

---

nur schlecht erzogenen Naturen hervorgeht, erst Rep. VI, 491 D E, aber die Begründung ist dort physikalisch-ontologisch. Auch 519 A f. bewegt sich die Schilderung in anderen Bildern.



Nachtrag zu Abschnitt A.

Nachdem die letzten Ausführungen das Quellengebiet des Kynismus noch durch mehrere Zuflüsse bereichert, ist es möglich, auch in der sokratischen Theologie der Memorabilien nachträglich auf einige antisthenische Spuren hinzuweisen. Dabei bleiben die früheren Resultate bestehen: dass I, 4 und IV, 3 zum grossen Theil in den Grundzügen und noch mehr im Einzelnen xenophontische Anschauungen und Beobachtungen geben, dass ihnen keine kosmologische Vorlage zu Grunde liegt und namentlich keine auf Anaxagoras und Diogenes zurückgehende. Dass die Kyniker eine solche Kosmologie vermittelt, ist bei ihrer principiellen Verachtung der Naturphilosophie und speciell des Anaxagoras nicht anzunehmen (s. oben S. 383, 2). Dass selbst nur das bessere Capitel I, 4 aus einer kynischen Quelle fliesst, ist schon darum unwahrscheinlich, weil seine Motive geradezu antikynisch sind. Es will statt der bloss protreptischen Sokratik des Antisthenes ein Gegenbeispiel positiver Sokratik bieten (I, 4, 1); es will den Aristodem bekehren, einen Geistesverwandten des Antisthenes (vgl. Zeller 328, 2), und zwar setzt es sich zur Aufgabe und läuft darauf hinaus, ihn gerade von jener Freigeisterei, jener Verachtung und Verspottung der Opfer und der Mantik abzubringen, die ganz besonders kynisch ist. IV, 3 zeigt dieselbe Tendenz, wie es auch seine concurrirende Selbständigkeit in § 2 bezeugt. Das hindert natürlich nicht das Auftreten kynischer Gedanken und Wendungen, die gerade mit in die Argumentation gezogen werden, wie z. B. in I, 4 gegen Aristodem der von Antisthenes pointirte Begriff des *φρόνιμος* resp. der *φρόνησις* ausgespielt wird (§ 8. 16. 17). Aber es spricht Manches dafür,

35*

dass trotz aller Differenzen in der religiösen Haupttendenz Xenophon sich auch in der breiteren teleologischen Argumentation namentlich in IV, 3 antisthenische Reflexionen zu eigen gemacht. Zunächst ist der hier charakteristische Begriff *ἁρμοττούσας* (§ 5. 11) von dem Kyniker betont (s. oben S. 494) und damit die Richtung auf Zweckdeutung für ihn gesichert. Speciell die Zweckdeutung der menschlichen Körpereigenschaften (§ 11) scheint er so weit getrieben zu haben, dass selbst Xenophon sich darüber lustig macht. Auf wen sollte sonst die Persiflage Symp. c. V und Cyr. VIII, 4, 17 ff. gehen? (Vgl. S. 495,1) Der anthropocentrische Zug war bei ihm stark genug ausgeprägt (s. oben S. 484) und auch das theistische Element dieser Teleologie, wenn auch weniger persönlich gehalten, kann ihm nicht gefehlt haben. So dürfte in den Worten *ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει, ὅτι μὲν βασιλεύει ἐν ἡμῖν* — nicht nur die Betonung der *ψυχή* und des inneren Königthums, sondern auch die Göttlichkeit des Menschen antisthenisch sein. Phaedr. 229 C — 230 A, wo Plato sichtlich gegen Antisthenes' Deutung der mythischen *ἀμηχάνων* polemisirt, welche die Sache eines *δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου* Mannes sei, hält er es für wichtiger, statt der *ἀλλότρια* erst dem delphischen Spruch gemäss sich selbst zu erforschen, ob er ein *θηρίον Τυφῶνος πολυπλοκώτερον* etc. sei, *εἴτε ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον* — eine ganze Liste antisthenischer Themata und Termini! Die Formel *ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας* bringt aber auch „Protagoras" im Mythus Prot. 322 A. Das führt uns auf die wichtige Thatsache, dass die Teleologie der Mem. überhaupt ihre beste zeitlich literarische Parallele im Mythus des Protagoras findet, der sich uns als Maske für Antisthenes erwies. Selbst Zeller, der glaubt, dass der Mythus einer Schrift des historischen Sophisten entnommen sei, weiss kein einziges directes Moment dafür anzuführen (Archiv V, 176 f.). Wenigstens sind Kennzeichen wie Fülle, Klarheit, Anmuth der Sprache doch erst wieder dem platonischen Dialog entnommen und zu wenig charakteristisch, um nicht auf viele Andere, z. B. auf den als Schriftsteller viel gerühmten Antisthenes zu passen. Als indirectes Moment führt Zeller weiter an, dass Plato Theaet. 167 C 168 B 172 A dem protagoreischen Satze vom Menschen als Maass aller Dinge eine Consequenz zuschreibe, die zu den Tendenzen des Mythus im Widerspruch stehe. Folglich könne dieser nur von Einem herrühren, der aus dem protagoreischen Subjectivismus jene Consequenz noch nicht gezogen. Doch einfacher

und mindestens ebenso berechtigt wäre die Folgerung, dass er überhaupt nicht protagoreisch ist. Selbst wenn jene Consequenz des Theaetet nicht zwingend gegen Protagoras als Autor des Mythus spricht, so spricht sie doch noch weniger für ihn. Zeller zeigt endlich zwei beachtenswerthe Spuren auf, dass der Mythus nicht bloss in der platonischen Darstellung vorlag. Schon die erste Stelle Arist. part. an. IV, 10. 687 a [23] (vgl. Prot. 321 C) beweist unwiderleglich diese These Zeller's. Aber kann der ungenannte Autor nicht ebenso gut Antisthenes sein wie Protagoras? Die andere Spur *διαλέξεις* V, 551 a Mull. (vgl. Prot. 327 E, aber auch Alcib. I 111 A) spricht nach den früheren Ausführungen (S. 400) direct für den Kyniker, und Zeller hat wenigstens Bergk's vielfach angezweifelte Herleitung der *διαλέξεις* von einem kyprischen Sophisten nicht durch weitere Argumente gestützt. Was durch die Parallelisirung mit dem Protagorasmythus zunächst eine weitere Erklärung findet, das ist die auffallend intensive Behandlung der Thierwelt und des menschlichen Primats in den Mem. In einem Schöpfungsmythus und bei dem speciellen Interesse des Kynikers für das thierische Wesen (s. oben S. 543) ist dieselbe begreiflich. Den Thieren werden im Mythus nach teleologischem Gesichtspunkt die körperlichen Qualitäten zu Schutz und Trutz verliehen (321 E 322 A B) wie den Menschen namentlich Mem. I, 4, 6, und auch die ihnen entsprechende Nahrung wird ihnen zugetheilt (322 B, vgl. namentl. IV, 3, 5 f. 10). Dann aber werden auch die Vorzüge der Menschen vor den Thieren hervorgehoben: als erstes Moment sowohl im Mythus (322 A) wie Mem. I, 4, 13 der Glaube an die Götter, dann die Verehrung derselben; ferner — sehr charakteristisch für den Onomatologen Antisthenes — die Articulation der Sprache (vgl. Dümmler, Ak. 279, 1 gegen Krohn 17, 1) Prot. ib., vgl. Mem. I, 4, 12. IV, 3, 12; dann die Fähigkeit, sich Häuser, Kleider, Schuhe, Decken und Nahrung von der Erde zu beschaffen (Prot. ib., vgl. I, 4, 13. IV, 3, 5 etc.), endlich die politische Fähigkeit Prot. 322 B ff. Mem. I, 4, 12. Dabei wird auch hervorgehoben, dass die Menschen schwächer als die Thiere sind (Prot. 322 B. Mem. IV, 3, 10). Statt des grob färbenden Optimismus, statt der selbstgefälligen Betonung des vom Reiter, Jäger und Oekonomen über die Thiere geübten Herrenrechts in den Mem. erscheint im Mythus eine feinere Individualisirung sowohl des Menschen gegen die Thiere wie der Thiere gegeneinander. Es ist eben jener Individualismus, der sich in dem antisthenischen Princip des *οἰκεῖον ἑκάστῳ* (s. Prot. 321 A) aus-

spricht, und die Specificirung des für die einzelnen Thiere Passenden hier 320 E 321 A B kehrt in der späteren Rede des „Protagoras" 334 A B (vgl. oben S. 444 f.) wieder. Wichtig ist, dass der naivere Xenophon als feste Lehre nimmt, was bei Antisthenes nur Mythus ist. Jener feiert in gläubigem Bekehrungseifer die Götter mit denselben Argumenten, mit welchen Antisthenes die Culturfähigkeit des Menschen als des göttlichen Thieres feiert. Denn als das göttliche Thier erscheint der Mensch im Mythus — darin zeigt sich der halb naturalistische, halb romantische Antithetiker Antisthenes. Man sieht aus dem Vergleich des Mythus und der theologischen Capitel, dass Xenophon die teleologischen Reflexionen aufgenommen, doch die Cultusfrömmigkeit statt der *ἀρετὴ διδακτή* und der *πολιτικὴ τέχνη* ihnen als Tendenz zu Grunde gelegt hat. Dass aber bei Antisthenes der Mythus mit der letzteren in Zusammenhang steht, sieht man daraus, dass der platonische Politicus, der ja ganz mit kynischem Material arbeitet (s. oben S. 389), einen verwandten Mythus bringt, in dem auch neben dem kosmischen Gott kleinere *ἐπιμελούμενοι θεοί* erscheinen (272 E, vgl. IV, 3, 13) und der alles *κάλλιστα* einrichtende *δημιουργός* (Mem. I, 4, 7 etc.) und das kosmische Prädicat *ἀγήρως* (Mem. IV, 3, 13. Cyr. VIII, 7, 22, vgl. Antisth. Frg. 26, 2. 27, 3) — auch *ἀναμάρτητος* (Mem. und Cyr. ib.) ist ja ein beliebtes antisthenisches Prädicat (s. oben S. 498) — citirt werden (Polit. 273). Die *ἄνθρωποι* ursprünglich den Thieren gegenüber *ἀσθενεῖς*, *ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι*, das Feuer des Prometheus, die *Ἡφαίστου τέχνη*, die göttlichen Geschenke sammt der nöthigen *διδαχή* und *παίδευσις* — das Alles kehrt Polit. 274 wie im Protagoras wieder [1]).

---

[1]) Es ist hier vermieden, auch den Cratylus mit Dümmler in den Quellennachweis hereinzuziehen. Denn es müsste erst gezeigt werden, 1. dass sich die Kritik im Cratylus auf Antisthenes bezieht (was allerdings nach Schleiermacher's und Dümmler's Nachweisen wahrscheinlich), 2. dass den Reflexionen in Mem. I, 4 und IV, 3 eine von der ionischen Kosmologie stammende Vorlage zu Grunde liegt (was wir bestreiten), 3. dass diese Kosmologie übereinstimmt mit derjenigen, auf welcher die Etymologien des Cratylus beruhen, 4. dass die letzteren mit den Mem. nicht bloss in den unsichtbaren Grundlagen, sondern auch in sichtbaren Einzelheiten übereinstimmen. Dies könnte, da der Cratylus keine Teleologie bringt, am ehesten noch von dem in beiden Schriften betonten *νοῦς* gelten. Aber wenn die Betonung des *νοῦς* in den Mem. nicht sokratisch sein sollte, so könnte sie ja, um nur eine für Antisthenes und Xenophon sicher zugängliche Quelle zu citiren, z. B. auf Epicharm zurückgehen, den Xenophon Mem. II, 1, 20 citirt und der nicht nur dem von ihm verherrlichten *νοῦς*

Während Xenophon in der Grundtendenz von I, 4 und IV, 3 zweifellos seiner eigenen religiösen Anschauung folgt, ergab es sich, dass er namentlich in I, 3, 2 f. fremde Gedanken mittheilt (s. oben S. 90 ff.). Aber auch hier lässt sich für Xenophon's Sokratik kynischer Einfluss wahrscheinlich machen. Die literarische Parallele bietet hier der Dialog Alcibiades II, in dem schon Schleiermacher und Steinhart (Plato WW I, 519. 539, 18) kynischen Geist zu finden glaubten. Es würde zu weit führen, an diesem Ort zu entscheiden, ob der kynische Gehalt in dem Dialog von Plato verarbeitet oder nur von einem kynischen Verfasser ausgebreitet wird: es muss hier genügen, diesen kynischen Gehalt mit einigen Andeutungen zu constatiren. Die Figuren sind wie im ersten Alcibiades gezeichnet: Sokrates als der eifrige *ἐραστής*, der positive paränetische Rhetor, Alkibiades als der aufgeblasene, ungebildete Jüngling. Es erscheint auch wieder jener mystische *θεός* (138 A 141 A 148 A 149 B 150 A B C) — Antisthenes ist ja *φύσει* Monotheist — theils als Orakelgott, der sich die kynische Interpretation gefallen lassen muss, theils als der Gott, der den ehrgeizigen Alkibiades im Gebet die grosse Wahl treffen lässt. Offenbar ist, was im Alcib. I 105 und Mem. I, 2, 16 nur als rhetorischer Gedanke hypothetisch zur Illustrirung der ehrgeizigen Natur des Alkibiades ausgesprochen ist, hier zum concreten Hauptmotiv des Gesprächs erweitert worden (141 A B 148 A) und der Anlass, wesshalb hier Alkibiades über das Gebet Rede stehen muss. Dieses Motiv ist aber kein historisch sokratisches, denn Xenophon spricht es ja I, 2, 16 als seine persönliche Ansicht aus und er dürfte es wohl eher von seinem Freunde Antisthenes haben, der vermuthlich zuerst das Alkibiadesthema behandelt, als von Plato. Die Argumentation hat einen echt antisthenisch bunten Anstrich. Zunächst operirt sie in dem kurzen Dialog mit nicht weniger als acht Dichtercitaten. Fünf betreffen Homer (140 A 142 D 147 B C D 149 C D E 150 D), der für Antisthenes wirklich *φρόνιμος* (142 D) und *θειότατος καὶ σοφώτατος ποιητής* (147 C), zugleich aber das Object kühner Conjecturen und Interpretationen ist (vgl. nam. 147 B), da er eben *φθονερός* (C, vgl. oben S. 356) und da *φύσει ποιητικὴ ἡ ξύμπασα αἰνιγματώδης* (vgl. oben S. 490) und nicht auf den ersten Blick zu durchschauen ist (B D). Dann zwei Citate,

---

eine weite Sphäre zuweist (Mull. 253), sondern auch zoologische Reflexionen treibt, die *πρόνοια* (269) und die göttliche Allwissenheit und Allmacht citirt (297 f.) und selbst den harmonisirenden Zug von I, 4 und IV, 3 als Halbpythagoreer angeregt haben kann.

darunter das Schlusscitat (151 B C) von Euripides. Vgl. über Antisthenes' Verhältniss zu diesem, speciell zu der 146 A citirten Antiope Dümmler Ak. S. 16. 77. Endlich gibt ein unbekannter Dichter gerade die Haupttendenz her (143 A. vgl. 148 B), die hier und auch bei dem xenophontischen Sokrates I, 3, 2 fordert, die Götter nur um das Gute zu bitten. Nächst den Dichtern citirt Antisthenes die Mythen: neben dem nur literarisch citirten Kreon (151 B) spielen hier Oedipus (138 C 140 E) und Orest (143 B C 144 B, auch Alkmäon 143 B) als Beispiele eine grosse Rolle. Historische Beispiele geben ausser dem auch sonst von Antisthenes in Verbindung mit Alkibiades behandelten Perikles (143 E ff., vgl. oben S. 382) zwei bekannte kynische Typen: die Lakedämonier, die wieder in längerer Rede gegenüber den Athenern und anderen Hellenen als Muster gepriesen werden (148—150), deren Gebet auch merkwürdig mit dem des xenophontischen Sokrates übereinstimmt (148 C), und der böse Tyrann Archelaos (141 D E), ein Name, der einer wichtigen antisthenischen Schrift den Titel gab. Der Mann, der zu seinem Unglück Kinder erfleht (142 B C), erinnert an den Krösus der Cyropädie (vgl. oben S. 410, 3. 491). Der den ganzen Dialog durchziehende Grundbegriff ist das kynische Ideal des *φρόνιμος*. Schon die erste Erörterung (bis 140 D) bespricht die antithetischen Begriffe zum *φρόνιμος*: die *ἀφροσύνη* und die *μανία* — ein bekanntes kynisches Thema[1]) — und sie gibt ihnen natürlich nach Analogie des Arztes und der *νόσοι*[2]), auch der *δημιουργοί* (*σκυτοτόμοι* etc.) eine echt antisthenische Individualisirung (*κατὰ τὴν αὑτῆς δύναμιν ἑκάστη — διαφέρει* 140 B D, vgl. Prot. 349 C) theils als *μέρη* (140 B C), theils onomatologisch (140 C D in der Weise von Mem. III, 9, 6 f.)[3]). Na-

---

[1]) Vgl. die These *τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι* 139 C D und oben S. 345.

[2]) Namentlich Augenkrankheit und Fieber; vgl. Mem. III, 8, 3. Antisth. Frg. 61. 27 und sonst den Vergleich mit der *νόσος* Frg. 29, 1. 44 etc., mit dem Arzt oben S. 445.

[3]) Dasselbe Schwanken zwischen der disjunctiven (durch die *μέρη*) und der onomatologischen Individualisirung bei Antisthenes wird von Plato Theaetet 201 ff. charakterisirt und gibt den Anlass zu der Kritik Prot. 329 C ff. 349 C ff. Der individualistische Kyniker half sich wohl gegen unbequeme Consequenzen durch Gradbegriffe (vgl. *προσεοικέναι*, *παραπλήσιοι* Prot. 331 D E 349 D), wie er eben wohl die Vergleichung, aber nicht die Definition gestattete (Arist. Met. 1043 b 23). Uebrigens redet „Protagoras" sehr viel von den *μέρη*. Er nennt die *πολεμικὴ τέχνη* ein *μέρος* der *πολιτικῆς* (322 B), die Tugenden *μόρια* der Gesammttugend (329 D 349 D), die *σοφία μέγιστον* dieser *μορίων* (330 A) und die Gedichterklärung *παιδείας*

türlich sind οἱ πολλοί immer ἄφρονες (139 C 145 A 146 C, vgl. oben S. 359). Dann werden in der bekannten Terminologie die φρόνιμοι definirt als εἰδότες ἅττα δεῖ πράττειν καὶ λέγειν (140 E) und in der grob mit der τύχη schlagenden Methode von Mem. IV, 2 wird mit historisch-mythisch-poetischen Analogien der zweifelhafte Werth der Güter rhetorisch dargelegt (141. 142). Speciell für die mögliche Schädlichkeit des Wissens (143 f., vgl. Mem. IV. 2. 33) wird ein ἀνὴρ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ σοφώτερος citirt (143 B) — Antisthenes? Das Folgende bringt nun eine ausführliche, echt kynische Herabsetzung aller ἐπιστῆμαι mit Ausnahme der ἐπιστήμη τοῦ βελτίστου oder ὠφελίμου, ohne welche alle übrigen mehr schaden als nützen. Diese beste Kenntniss, die der πολυμαθία (147 A) gegenübersteht, richtet sich auf das πράττειν ἢ λέγειν (144 E 146 B, vgl. oben S. 523. 534 f.) oder specieller genau übereinstimmend mit den antisthenischen Darstellungen bei Dio or. XIII, im Clitopho, im Protagoras etc. auf das (ὠφελίμως) συμβουλεύειν αὐτῷ καὶ τῇ πόλει und der φρόνιμος wird geradezu als der rechte σύμβουλος τῇ πόλει καὶ αὑτῷ bestimmt (145 C). Demgegenüber machen die Kenntnisse des Ringens, der Musik (Flötenspiel!) u. s. w. noch nicht den φρόνιμος, und wenn man, so argumentirt Alcib. II 145 E ff. genau übereinstimmend mit Dio Chr. 426 R, einen Staat aus Athleten, Musikern und anderen Technikern gründen würde, so würde es traurig um ihn bestellt sein und jene Unordnung, jener Interessenkampf herrschen, den ausser Alc. II 146 A B auch Dio 427 R, Clit. 407 C D, Prot. 322 B etc. bezeichnen. Neben Musikern und Ringern werden 145 E die Rhetoren erwähnt, deren Unfähigkeit πρὸς τὸ βουλεύεσθαι bei Dio 428 R betont wird, und die Werthlosigkeit des τοξεύειν und ἱππεύειν (145 C E) wird bei Dio 429 R an dem Beispiel der Perser gezeigt, die, sonst ἄφρονες, durch diese Kenntnisse nicht ihre Niederlage abwenden konnten. Dort wird auch auf mythisch-tragische Beispiele wie Oedipus (428 R) hingewiesen. Gegenbeispiele sind bei Dio 426. 429 R wie im Alcib. II (146 E 147 A) der κυβερνήτης und der ἰατρός. Auch das unausbleibliche διαμαρτάνειν, wenn man ἄνευ νοῦ δόξῃ πιστεύει (146 A C), kennen wir als antisthenisch. Aber fehlt bei

---

μέγιστον μέρος [illegible] E). Dann dürfte auch die μανία = πλεῖστον μέρος ἀφροσύνης ἔχων (Alcib. II 140 C) demselben Autor gehören und danach könnte auch die μανία als μεγάλη παράνοια (Mem. III. 9. 7) und die Wissenseinbildung als ἐγγυτάτω μανίας (III. 9. 6) kynisch sein. Der letztere Gradbegriff dürfte sich auch Mem. I, 6. 10 und Phileb. 16 C (vgl. Dümmler, Philol. 50. 291) als kynisch ausweisen.

jenem für *πόλιν καὶ ψυχὴν τὴν μέλλουσαν ὀρθῶς βιώσεσθαι* nöthigen Wissen (146 E, vgl. nam. Dio 430 R) nicht der über allen jenen antisthenischen Reflexionen schwebende Begriff der *δικαιοσύνη*? Ganz unvermittelt erscheint diese nun auch 150 A als bei Göttern und Menschen vorzüglich geehrt neben der *φρόνησις* und die *φρόνιμοι καὶ δίκαιοι* werden 150 B definirt als die *εἰδότες ἃ δεῖ πράττειν καὶ λέγειν πρὸς θεοὺς καὶ ἀνθρώπους*. Das Suchen und Finden der *παιδεία* (150 D) und das *βελτίων γίγνεσθαι* (E) durch den hier selbstbewusst den Kranz nehmenden Sokrates bildet das Schlussmotiv [1]). Vorher aber wird 1. parallel Mem. I, 3, 2 das einfache, allgemein um Segen flehende Gebet des Dichters und der Lakedämonier resp. des Sokrates den auf Tyrannis, Geld und andere trügerische Güter gerichteten Wünschen Anderer gegenübergestellt (138 B C 141 142 143 A 148 A B C 149 B 150 C) und 2. wird parallel Mem. I, 3, 3 gezeigt, dass den Göttern rechte Gesinnung lieber ist als Pracht und Menge der Opfer (148 E — 150 A, vgl. namentlich mit Mem. I, 3, 3 149 E: *καὶ γὰρ ἂν δεινὸν εἴη εἰ πρὸς τὰ δῶρα καὶ τὰς θυσίας ἀποβλέπουσιν ἡμῶν οἱ θεοί, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ψυχήν, ἄν τις ὅσιος καὶ δίκαιος ὢν τυγχάνῃ*). Wie echt kynisch beide Tendenzen sind, sieht man noch daraus, dass auch Krates den Göttern verspricht, sie zu verehren *οὐ δαπάναις τρυφεραῖς, ἀλλ' ἀρεταῖς ὁσίαις*, und dass er nicht um Dinge bittet, welche die Unverständigen für Güter halten, sondern um Gerechtigkeit (Jul. or. VI, 200 A).

---

[1]) Andere früher charakterisirte Momente seien nur nebenher erwähnt: die Termini *εὐήθης* (149 E), *ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ* (138 B 148 C), die häufige Citirung der *ἄνθρωποι*, das stete Hinzielen auf die *ἀπορία*, die Betonung der *ψυχή* (141 C 149 E) und die selbstbewusst rhetorische Didaktik, die in öfteren Wendungen wie *ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου* (140 D 148 A B) zum Ausdruck kommt.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.






University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

